B. hist. 231 ku (3

16. 08. 1988

Xerokopieren aus konservato-
rischen Gründen [illegible] erlaubt
[illegible] benützbar

<36609308760012

<36609308760012

Bayer. Staatsbibliothek

B. T. Nr. 1845/III

GESCHICHTE

DES

JÜDISCHEN VOLKES

IM

ZEITALTER JESU CHRISTI

VON

D. EMIL SCHÜRER
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU GÖTTINGEN

DRITTE AUFLAGE

DRITTER BAND

DAS JUDENTHUM IN DER ZERSTREUUNG UND DIE JÜDISCHE LITERATUR

3

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1898

Wbgd 169/198
MB

Das Recht der Uebersetzung wird vorbehalten.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

3 - AUG - 9
Copy 1955

Inhalt.

Dritter Theil.

Das Judenthum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur.

Seite

§ 31. Das Judenthum in der Zerstreuung. Die Proselyten 1
I. Ausbreitung . 2
Euphratländer 5. Syrien und Arabien 8. Kleinasien 9. Aegypten 19. Cyrenaica 25. Griechenland und die Inseln 26. Italien 28.
II. Gemeinde-Verfassung 38
1. Innere Organisation der Gemeinden 38
2. Staatsrechtliche Stellung der Gemeinden 56
III. Bürgerliche Gleichberechtigung 78
IV. Religiöses Leben 90
V. Die Proselyten . 102
Verschiedene Arten 122. Proselyten des Thores 126. Proselytentaufe 129.

§. 32. Die palästinensisch-jüdische Literatur 135
I. Die Geschichtschreibung 139
1. Das erste Makkabäerbuch 139
2. Die Geschichte des Johannes Hyrkanus 146
3. Josephus' Geschichte des jüdischen Krieges 147
II. Die Psalmendichtung 148
1. Die Psalmen der Makkabäerzeit 148
2. Die Psalmen Salomo's 150
III. Die Spruchweisheit 157
1. Jesus Sirach 157
2. Die Pirke Aboth 166
IV. Die paränetische Erzählung 167
1. Das Buch Judith 167
2. Das Buch Tobit 174
V. Prophetische Pseudepigraphen 181
1. Das Buch Daniel 186
2. Die Bücher Henoch 190
a. Das aethiopische Henochbuch 190
b. Das slavische Henochbuch 209

Seite
3. Die Assumptio Mosis 213
4. Die Apokalypse Baruch's. 223
5. Das vierte Buch Esra 232
6. Die Apokalypse Abrahams 250
7. Die Testamente der zwölf Patriarchen 252
8. Nicht-erhaltene prophetische Pseudepigraphen 262
Das Gebet Joseph's 265. Das Buch Eldad und Modad 266. Die Apokalypse des Elias 267. Die Apokalypse des Zephania 271.
VI. Die heilige Legende 273
1. Das Buch der Jubiläen 274
2. Das Martyrium des Jesajas 280
3. Paralipomena Jeremiae 285
4. Nicht-erhaltene Legendenwerke 287
Adambücher 287. Joseph und Aseneth 289. Moses und seine Zeit (Jannes und Jambres) 292.
VII. Zauberformeln und Zauberbücher 294
§ 33. Die hellenistisch-jüdische Literatur 304
I. Uebersetzungen der heiligen Schriften 308
1. Die Septuaginta 308
2. Aquila und Theodotion 317
II. Bearbeitung und Ergänzung der biblischen Literatur . . . 325
1. Der griechische Esra 326
2. Zusätze zu Esther 330
3. Zusätze zu Daniel 332
4. Das Gebet Manasse's 337
5. Das Buch Baruch 338
6. Der Brief Jeremiä 344
III. Historische Literatur 345
1. Demetrius 349
2. Eupolemus 351
3. Artapanus 354
4. Aristeas . 356
5. Kleodemus oder Malchus 357
6. Ein Anonymus 358
7. Jason von Cyrene und das zweite Makkabäerbuch . . . 359
8. Das dritte Makkabäerbuch 364
9. Philo's historische Schriften 367
10. Thallus . 368
11. Josephus 370
12. Justus von Tiberias 370
IV. Epos und Drama 371
1. Philo der Epiker 371
2. Theodotus 372
3. Ezechiel der Tragiker 373
V. Die Philosophie 376
1. Die Weisheit Salomo's. 377
2. Aristobulus 384
3. Philo . 392
4. Das vierte Makkabäerbuch 393

Seite
VI. Die Apologetik . 397
1. Die literarischen Gegner 398
Manetho 398. Apollonius Molon 400. Lysimachus 403. Chäremon 404. Apion 406.
2. Die Apologetik 412
VII. Jüdische Propaganda unter heidnischer Maske 420
1. Die Sibyllinen 421
2. Hystaspes 450
3. Gefälschte Verse griechischer Dichter 453
4. Hekatäus 461
5. Aristeas 466
6. Phokylides 473
7. Menander 476
8. Kleinere Stücke, vielleicht jüdischen Ursprungs, unter heidnischen Namen 478
VIII. Der Rhetor Cäcilius von Calacte 483
§. 34. Philo der jüdische Philosoph 487
I. Philo's Schriften 487
II. Die Lehre Philo's 542

Dritter Theil.

Das Judenthum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

§ 31. Das Judenthum in der Zerstreuung. Die Proselyten.

Literatur:

Remond, Versuch einer Geschichte der Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis auf den gänzlichen Untergang des Jüdischen Staats. Leipzig 1789.
Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. I, Abth. 1 (4. Aufl. 1844), S. 53 ff.
Winer, RWB. Art. „Exil" (I, 357—360) und „Zerstreuung" (II, 727—730). Auch die Artikel über einzelne Städte, wie „Alexandria", „Antiochia", „Cyrene", „Rom" u. a.
J. G. M(üller), Art. „Alexandrinische Juden" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. I (1854), S. 235—239.
Reuss, Art. „Hellenisten" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. V, 701—705 (2. Aufl. V, 738—741).
Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. I (1852), S. 99—120.
Frankel, Die Diaspora zur Zeit des zweiten Tempels (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 409—429. 449—463).
Frankel, Die Juden unter den ersten römischen Kaisern (Monatsschr. 1854, S. 401—413. 439—450).
Jost, Gesch. der Israeliten Bd. II, S. 239—344. — Ders., Gesch. des Judenthums und seiner Secten Bd. I, S. 336 ff. 344—361. 367—379.
Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael Bd. III, S. 425—579. — Ders., Handelsgeschichte der Juden des Alterthums, 1879.
Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 4. Aufl. (1888) S. 24—49.
Champagny, Rome et la Judée au temps de la chute de Néron, tome I (*Paris* 1865) *p.* 107—154.
Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV, S. 305 ff. V, 108 ff. VI, 396 ff.
Holtzmann, in Weber und Holtzmann's Gesch. des Volkes Israel Bd. II, S. 38—52. 253—273.
Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2. Aufl. Bd. II, 91—145. III, 383—392.
Neubauer, La géographie du Talmud (1868) *p.* 289—419.
Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms Bd. III (1871), S. 504—517. — Ders., *De Judaeorum coloniis. Regimonti Pr.* 1876 (Progr.).
Deutsch, Art. „Dispersion" in Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.
Westcott, Art. „Dispersion" in Smith's Dictionary of the Bible.
Weizsäcker, Art. „Zerstreuung" in Schenkel's Bibellex. V, 712—716.
Huidekoper, Judaism at Rome B. C. 76 *to A. D.* 140. *New York* 1876 (vgl. Theol. Litztg. 1877, 163).

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II (1883), Art. „Zehn Stämme“, „Zerstreuung“, auch Alexandria, Antiochia, Rom u. A. — Ders., Supplementbd. III (1892), S. 9—24: Art. „Ausbreitung des Judentums“.

Mommsen, Römische Geschichte V, 1885, S. 489—499.

Pressel, Die Zerstreuung des Volkes Israel, 5 Hefte in einem Bande, 1889 (1. Der Charakter dieser Zerstreuung. 2. Die Stufen dieser Zerstreuung. 3. Der Thalmud. 4. Midrasch, Kabbalah, Thargum, Septuaginta, Massora. 5. Die Zukunft der Zerstreuung).

Renan, Histoire du peuple d'Israël V, 1893, *p.* 221—247.

M. Friedländer, Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt. Wien 1897 (74 S.).

| I. Ausbreitung.

Die Geschichte des Judenthums im Zeitalter Jesu Christi ist nicht beschränkt auf den engen Rahmen des heiligen Landes. Fast in allen Ländern der damaligen gebildeten Welt hatten sich auch jüdische Gemeinden von grösserer oder geringerer Zahl und Bedeutung angesiedelt, die einerseits mit dem Mutterlande in dauernder Verbindung blieben, andererseits in lebhaftem Austausch mit der nichtjüdischen Welt standen und dadurch eine grosse Bedeutung sowohl für die innere Entwickelung des Judenthums als für seinen Einfluss auf die übrigen Culturvölker gewannen. Die Ursachen dieser Zerstreuung sind sehr verschiedener Art. In der älteren Zeit haben die assyrischen und babylonischen Eroberer grosse Massen des Volkes gewaltsam in die östlichen Provinzen deportirt. Auch später kam dies in geringerem Umfange noch vor, wie z. B. Pompejus Hunderte von Juden als Kriegsgefangene nach Rom schleppte. Von grösserer Bedeutung waren aber in der hellenistisch-römischen Zeit die freiwilligen Wanderungen jüdischer Ansiedler, namentlich um des Handels willen, nach den Nachbarländern Palästina's, ja nach allen Hauptstädten der damaligen civilisirten Welt. Namentlich im Beginn der hellenistischen Zeit müssen diese Wanderungen sehr stark gewesen sein. Die Diadochen und deren Nachfolger beförderten im Interesse der Consolidirung ihrer Reiche nach Möglichkeit die Vermischung der verschiedenen Nationalitäten, also das Hin- und Herwandern der Völker aus einer Provinz in die andere. Auch hatten sie für ihre neuen Städte-Gründungen oft grosse Massen von Ansiedlern nöthig. Und im einen wie im anderen Interesse wurde den Eingewanderten an vielen Orten oft ohne Weiteres das Bürgerrecht oder sonstige Privilegien ertheilt. Durch diese Umstände angelockt, scheinen besonders auch die Juden zur Auswanderung in grösseren Massen

veranlasst worden zu sein. Missliche Verhältnisse im eigenen Lande mögen noch das Ihrige dazu beigetragen haben: namentlich die exponirte Lage Palästina's, das bei allen Verwickelungen zwischen Syrien und Aegypten den Kriegsschauplatz bildete. So wandten sich denn viele Tausende jüdischer Auswanderer nach den Nachbarländern Syrien und Aegypten, wo ihnen namentlich in den Hauptstädten Antiochia und Alexandria, überhaupt aber in den neugegründeten hellenistischen Städten werthvolle Rechte ertheilt wurden. Demnächst wurde auch Klein-Asien, namentlich die Städte der jonischen Küste von ihnen aufgesucht, überhaupt aber alle wichtigeren Hafen- und Handelsplätze des mittelländischen Meeres.

Schon um das Jahr 140 vor Chr. kann daher die Sibylle von dem jüdischen Volke sagen, dass jegliches Land und jegliches Meer von ihm erfüllt sei[1]). Um dieselbe Zeit (139/138 vor Chr.) erliess der römische Senat ein Rundschreiben zu Gunsten der Juden an die Könige von Aegypten, Syrien, Pergamum, Kappadocien und Parthien, und an eine grosse Zahl von Provinzen, Städten und Inseln des mittelländischen Meeres (I *Makk.* 15, 16—24). Da das Schreiben den Zweck hat, die Juden zu schützen, so muss man voraussetzen, dass in allen diesen Ländern und Städten sich schon damals eine grössere oder geringere Zahl von Juden befunden hat[2]). Von der Zeit Sulla's (um 85 v. Chr.) sagt Strabo, dass das

1) *Orac. Sibyll.* III, 271: *Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα.*

2) Ausser den Königen von Aegypten, Syrien, Pergamum, Kappadocien und Parthien werden I *Makk.* 15, 16—24 noch genannt: Sampsame, Sparta, Sikyon (im Peloponnes), die Inseln Delos und Samos, die Stadt Gortyna auf Kreta, die Landschaft Karien mit den Städten Myndos, Halikarnassos und Knidos, die Inseln Kos und Rhodus, die Landschaft Lycien mit der Stadt Phaselis, die Landschaft Pamphylien mit der Stadt Side, die phönicische Stadt Aradus, endlich Cypern und Cyrene.

Die einzelnen Landschaften, Städte und Inseln, welche neben den fünf Königreichen genannt werden, waren mehr oder weniger selbständig und werden darum besonders aufgezählt (vgl. oben § 7, 2. Aufl. I, 199). Sie sind alle bekannt ausser dem räthselhaften *Σαμψάμῃ* (so die meisten Handschriften; nur einzelne *Σαμψάκῃ*, *Vet. Lat. Lampsaco, Syr. Samsonos*). Auf die richtige Spur der Erklärung hat höchst wahrscheinlich schon J. D. Michaelis hingewiesen, indem er das bei arabischen Geographen vorkommende Samsun an der Nordküste Kleinasiens, östlich von Sinope, vergleicht (deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Maccabäer 1778, S. 320 f.). Freilich hat weder er noch einer seiner Nachfolger (Grimm, Keil, Winer RWB., Fritzsche in Schenkel's Bibellexikon) bemerkt, dass dieses Samsun identisch ist mit dem alten Amisus (s. Ritter, Erdkunde XVIII, 796—806). Letzteres war eine der bedeutendsten Städte des Pontus. Sein Gebiet reichte westlich bis zum Halys, so dass dieser die Grenze zwischen dem Gebiet von Sinope und dem

jüdische Volk damals „in jede Stadt bereits gekommen war. Und man kann nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der nicht dieses Geschlecht aufgenommen hat und von ihm eingenommen wird“ [3]). Aehnlich äussern sich gelegentlich Josephus [4]) und Philo [5]). Am ausführlichsten wird der Umfang der jüdischen Diaspora beschrieben in dem Briefe Agrippa's an Caligula, welchen Philo mit-

von Amisus bildete (E. Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs II, 1865, S. 253; vgl. überhaupt über die Geschichte und Bedeutung von Amisus: Forbiger, Handb. der alten Geographie II, 421. Pauly's Real-Enc. *s. v.* Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 357. Henze, *De civitatibus liberis*, *Berol.* 1892, *p.* 64 *sq.* *Head*, *Historia Numorum* 1887, *p.* 424 *sq.*). Durch die Thatsache, dass Samsun und Amisus identisch sind, gewinnt Michaelis' Hypothese bedeutend an Wahrscheinlichkeit, zumal Philo ausdrücklich sagt, dass Juden wohnten „bis in die Winkel des Pontus“ (*Leg. ad Cajum* § 36, *Mang.* II, 587). Das Bedenken, dass der Name Samsun im Alterthum nicht nachweisbar ist, will nichts besagen, da auch andere Beispiele uns zeigen, dass uralte Städte-Namen, die in der griechischen Zeit aus dem Sprachgebrauch der Gebildeten völlig verdrängt waren, nach dem Untergang des Hellenismus wieder aufgelebt sind. Ueberdies kommt für Amisus auch die Form Samisus vor (Friedländer, Zeitschr. für Numismatik II, 1875, S. 29—31, weist eine Münze mit der Aufschrift *Σαμίσου* und eine andere mit der Aufschrift *Σαμισσόης* unserem Amisus zu; vgl. auch die mittelalterliche Form Simiso, Ritter, Erdkunde XVIII, 798). Ein anderes Bedenken, welches namentlich Reinach (*Revue des études grecques t.* I, 1888, *p.* 334 *sq.*) betont hat, ist dies, dass Amisus zum pontischen Reiche gehört habe, also keine selbständige Stadt gewesen sei. Allein die Zugehörigkeit von Amisus zum pontischen Reiche ist erst für die Zeit Mithridates' des Gr. bezeugt. Unter seinen Vorgängern kann es sehr wohl unabhängig gewesen sein. Reinach's eigene Ansicht, dass Samosata in Commagene gemeint sei, ist nur durch die gewaltsame Annahme durchzuführen, dass im hebräischen Texte des ersten Makkabäerbuches am Schlusse des Wortes irrthümlich *mêm* statt *têt* gelesen worden sei.

3) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη παρεληλύθει, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥᾳδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης ὃς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον, μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ.*

4) *Joseph. Bell. Jud.* II, 16, 4 (*Niese* § 398): *οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης δῆμος ὁ μὴ μοῖραν ἡμετέραν ἔχων.* — *B. J.* VII, 3, 3: *τὸ γὰρ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις.*

5) *Philo in Flaccum* § 7 (*Mang.* II, 524): *Ἰουδαίους γὰρ χώρα μία διὰ πολυανθρωπίαν οὐ χωρεῖ. Ἧς αἰτίας ἕνεκα τὰς πλείστας καὶ εὐδαιμονεστάτας τῶν ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ κατά τε νήσους καὶ ἠπείρους ἐκνέμονται, μητρόπολιν μὲν τὴν Ἱερόπολιν ἡγούμενοι, καθ' ἣν ἵδρυται ὁ τοῦ ὑψίστου θεοῦ νεὼς ἅγιος· ἃς δ' ἔλαχον ἐκ πατέρων καὶ πάππων καὶ προπάππων καὶ τῶν ἔτι ἄνω προγόνων οἰκεῖν ἕκαστοι, πατρίδας νομίζοντες, ἐν αἷς ἐγεννήθησαν καὶ ἐτράφησαν· εἰς ἐνίας δὲ καὶ κτιζομένας εὐθὺς ἦλθον ἀποικίαν στειλάμενοι, τοῖς κτίσταις χαριζόμενοι.*

theilt. „Jerusalem — so heisst es hier — ist die Hauptstadt nicht nur von Judäa, sondern von den meisten Ländern wegen der Colonien, die es ausgesandt hat bei passenden Gelegenheiten in die angrenzenden Länder Aegypten, Phönicien, Syrien, Cölesyrien, und in die weiter entfernten Pamphylien, Cilicien, in die meisten Theile von Asien bis nach Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus; desgleichen | nach Europa, Thessalien, Böotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, in die meisten und schönsten Theile des Peloponnesus. Und nicht nur das Festland ist voll von den jüdischen Ansiedelungen, sondern auch die bedeutendsten Inseln: Euböa, Cypern, Kreta. Und ich schweige von den Ländern jenseits des Euphrat. Denn alle, mit Ausnahme eines geringen Theiles, Babylon und diejenigen Satrapien, welche das ringsum gelegene fruchtbare Land umfassen, haben jüdische Einwohner“ [6]). Auch die Apostelgeschichte erwähnt ja Juden und Judengenossen aus Parthien, Medien, Elamitis und Mesopotamien, aus Kappadocien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Aegypten und Cyrenaica, aus Rom, Kreta und Arabien (*Act.* 2, 9—11) [7]).

In Mesopotamien, Medien und Babylonien lebten die Nachkommen der einst von den Assyrern und Chaldäern dorthin deportirten Angehörigen des Zehnstämme-Reiches und des Reiches Juda [8]). Die „zehn Stämme“ waren überhaupt niemals aus dem Exil zurückgekehrt [9]), und man stritt noch zur Zeit Akiba’s darüber, ob sie je zurückkehren würden [10]). Auch die Rückkehr der Stämme Juda und Benjamin wird nicht als eine völlige vorgestellt werden

6) *Philo, Legat. ad Cajum* § 36, *Mang.* II, 587.

7) Die Worte Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι *Act.* 2, 10 sind vielleicht nur Apposition zu Ῥωμαῖοι, und Ἰουδαῖοι 2, 5 ist textkritisch anfechtbar (s. Blass, Neue kirchliche Zeitschr. 1892, S. 826—830). Aber auch wenn nur Judengenossen gemeint sind, so setzt ihre Existenz doch das Vorhandensein von Juden in den genannten Ländern voraus.

8) Vgl. über die verschiedenen Deportationen: Winer, Realwörterb. Art. „Exil“. — Ueber die Oertlichkeiten s. unten Anm. 16.

9) *Joseph. Antt.* XI, 5, 2. IV *Esra* 13, 39—47. *Origenes Epist. ad Africanum* § 14. *Commodian. Carmen apologet. vers.* 936—939 (9½ Stämme sind noch jetzt *trans Persida flumine clausi*).

10) *Sanhedrin* X, 3 *fin.*: „Die zehn Stämme kommen niemals mehr zurück, denn es heisst von ihnen (*Deut.* 29, 27): Er wird sie in ein anderes Land schleudern wie diesen Tag. Also wie dieser Tag dahingeht und nicht wiederkehrt, so sollen sie auch dahingehen und nicht wiederkehren. So R. Akiba. R. Elieser aber sagt: Wie der Tag finster und wieder hell wird, so wird den zehn Stämmen, denen es finster ward, auch einst wieder Licht werden“. Vgl. dazu oben Bd. II, S. 538.

dürfen. Ja es kam später noch neuer Zuwachs hinzu. Als zur Zeit des persischen Königs Artaxerxes Ochus die Phönicier sich erhoben, scheinen auch die Juden sich am Abfall betheiligt zu haben. Ochus führte daher bei einem seiner ägyptischen Feldzüge (um 350 vor Chr.) auch jüdische Gefangene mit und siedelte sie in Hyrkanien am kaspischen Meere an[11]). Auch durch | freiwilligen Zuzug mag die dortige Judenschaft sich noch vermehrt haben. Infolge alles dessen zählten die Juden jener Provinzen in

11) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, *p.* 112 *ad ann. Abr.* 1657 (nach dem Armenischen): *Ochus partem aliquam de Romanis Judaeisque cepit et habitare fecit in Hyrcania juxta mare Cazbium.* — *Hieronymus (ib. p.* 113): *Ochus apodasmo Judaeorum capta in Hyrcaniam accolas translatos juxta mare Caspium conlocavit* [*apodasmus* ist = griech. ἀποδασμός]. — *Syncellus ed. Dindorf* I, 486: Ὦχος Ἀρταξέρξου παῖς εἰς Αἴγυπτον στρατεύων μερικὴν αἰχμαλωσίαν εἷλεν Ἰουδαίων, ὧν τοὺς μὲν ἐν Ὑρκανίᾳ κατῴκισε πρὸς τῇ Κασπίᾳ θαλάσσῃ, τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι, οἳ καὶ μέχρι νῦν εἰσιν αὐτόθι, ὡς πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστοροῦσιν. — *Orosius* III, 7: *Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Judaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit: quos ibi usque in hodiernum diem amplissimi generis sui incrementis consistere atque exim quandoque erupturos opinio est.* — Sämmtliche Nachfolger des Eusebius schreiben nur diesen ab. In der armenischen Uebersetzung ist der Text durch den Zusatz *de Romanis* entstellt; Syncellus fügt aus eigener Weisheit τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι hinzu. — Ob auch die von Josephus *Antt.* XI, 7, 1 erzählten Ereignisse in dieselbe Zeit gehören, ist ungewiss (Judeich S. 176 setzt sie einige Jahre später in die Zeit des letzten ägyptischen Feldzuges des Ochus). — Vgl. überhaupt: Juynboll, *Commentarii in historiam gentis Samaritanae* (*Lugd. Bat.* 1846) *p.* 82—84. Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 264 f. Bergk, Rhein. Museum Bd. 37, 1882, S. 369. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte (1887), S. 77—78. Judeich, Kleinasiatische Studien, Untersuchungen zur griechisch-persischen Geschichte des IV. Jahrhunderts v. Chr. (1892), S. 170 f. Ders., in Pauly-Wissowa's Real-Enc. II, 1318 ff. (*s. v.* Artaxerxes). Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung (deutsch 1894), S. 193, 419 (ist geneigt, einige Psalmen, welche man sonst in die Makkabäerzeit verlegt, in diese Zeit zu setzen; ebenso Cheyne und Budde, s. Theol. Litztg. 1896, 287). Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, S. 146 (2. Aufl. 1895, S. 181 f.). — In der Regel bezieht man auf den Krieg des Artaxerxes Ochus auch die confuse Notiz bei Solinus über eine Unterwerfung Jericho's, *Solin.* 35, 4: *Judaeae caput fuit Hierosolyma, sed excisa est. Successit Hierichus: et haec desivit, Artaxerxis bello subacta.* Dagegen hat neuerdings Th. Reinach die Vermuthung aufgestellt, dass hier an Ardaschir I, den Begründer des Sassaniden-Reiches, zu denken sei, welcher unter Alexander Severus um 230 ff. nach Chr. Syrien bedrohte (*Semitic studies in memory of Alex. Kohut* 1897, *p.* 457—462). Seine Truppen sind freilich nicht bis Jericho gekommen; aber es wäre denkbar, dass die Juden in Jericho sich rebellisch gezeigt haben und dafür von Alexander Severus bestraft worden sind.

der römischen Zeit nicht nach Tausenden, sondern nach Millionen[12]). Da sie an der Ostgrenze des römischen Reiches wohnten — bis Trajan als Unterthanen der Parther, später als Einwohner jener östlichsten Provinzen, welche von den Römern nie mit Sicherheit behauptet werden konnten[13]) —, so war ihre Haltung auch von politischer Bedeutung für das römische Reich. Der Legat von Syrien P. Petronius hielt es im J. 40 n. Chr. für gefährlich, sie zu einer feindseligen Stimmung gegen Rom zu reizen[14]). Während des vespasianischen Krieges suchten die Aufständischen in Palästina auch ihre Glaubensgenossen jenseits des Euphrat zu Feindseligkeiten gegen Rom zu bewegen[15]). Eine grosse Gefahr war es für Trajan, als er bei seinem Vordringen gegen die Parther durch den Aufstand der mesopotamischen Juden im Rücken bedroht wurde (s. § 21). — Als Hauptwohnsitze der Juden Babyloniens und Mesopotamiens nennt Josephus die festen Städte Nehardea

12) *Joseph. Antt.* XI, 5, 2: *Αἱ δὲ δέκα φυλαὶ πέραν εἰσὶν Εὐφράτου ἕως δεῦρο, μυριάδες ἄπειροι καὶ ἀριθμῷ γνωσθῆναι μὴ δυνάμεναι.* — *Antt.* XV, 2, 2: *ἐν Βαβυλῶνι, ἔνθα καὶ πλῆθος ἦν Ἰουδαίων.* — *Antt.* XV, 3, 1: *οὐ γὰρ ὀλίγαι μυριάδες τοῦδε τοῦ λαοῦ περὶ τὴν Βαβυλωνίαν ἀπῳκίσθησαν.* — Zur Geschichte der babylonischen Judenschaft vgl. bes. auch *Antt.* XVIII, 9 (zwei Brüder Asinäus und Aniläus gründeten zur Zeit des Tiberius in der Gegend von Nehardea am Euphrat einen jüdischen Raubstaat, der sich bei der Schwäche der parthischen Königsmacht mehrere Decennien lang behauptete, nämlich 15 Jahre lang bei Lebzeiten des Asinäus *Antt.* XVIII, 9, 4 *fin.*, und nach dessen Tod noch eine Zeit lang unter Aniläus allein; zur Erläuterung vgl. auch Gutschmid, Kleine Schriften III, 53—55). — In der Mischna wird wenigstens zuweilen auf die Juden Babyloniens und Mediens Bezug genommen. S. *Schekalim* III, 4 (Halb-Sekel-Steuer von Babel und Medien), *Challa* IV, 11 (Erstgeburten aus Babel nicht angenommen), *Joma* VI, 4 (die Babylonier zupften den Sündenbock am Versöhnungstag), *Menachoth* XI, 7 (babylonische Priester), *Baba mezia* VII, 9 (Jaddua der Babylonier), *Schabbath* VI, 6 (medische Jüdinnen), *Baba kamma* IX, 5 = *Baba mezia* IV, 7 (zur Wieder-Erstattung geraubten Gutes ist man bis nach Medien hin verpflichtet), *Schabbath* II, 1, *Nasir* V, 4, *Baba bathra* V, 2 (Nahum der Meder). Dass Juden in Medien wohnten, beweist auch das Buch Tobit (*Tob.* 1, 14. 3, 7 *etc.*).

13) Ueber die politische Geschichte s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (1881) S. 435—438. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, Bd. I, 1883. Mommsen, Römische Geschichte V, 339—445 (dazu die Anzeige von Nöldeke, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 39, 1885, bes. S. 344—348). Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer, 1888.

14) *Philo, Legat. ad Cajum* § 31, *Mang.* II, 578.

15) *Joseph. B. J.* VI, 6, 2 (*ed. Niese* § 343). Titus wirft den Juden vor: *καὶ πρεσβεῖαι μὲν ὑμῶν πρὸς τοὺς ὑπὲρ Εὐφράτην ἐπὶ νεωτερισμῷ.*

(*Νάαρδα*) und Nisibis, erstere am Euphrat, letztere im Stromgebiet desselben gelegen [16]. Beide | Städte waren auch noch in späteren Jahrhunderten Hauptsitze des talmudischen Judenthums und werden darum im babylonischen Talmud häufig erwähnt [17].

Syrien bezeichnet Josephus als dasjenige Land, welches den grössten Procentsatz jüdischer Einwohner hatte; und ganz besonders war es wieder die Hauptstadt Antiochia, welche in dieser Hinsicht bevorzugt war [18]. Aber auch in anderen Städten Syriens zählten die

16) *Joseph. Antt.* XVIII, 9, 1 und 9 *fin.* — Ueber Nehardea (נהרדעא) s. Pauly's Real-Encyclopädie V, 375 f. (*s. v.* Naarda), Ritter, Erdkunde X, 146 f. Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Talmud II, 852 f. Ueber Nisibis: Pauly's Real-Enc. V, 659 f. Ritter, Erdkunde XI, 413 ff. Nisibis lag nicht am Euphrat, wie es nach Josephus scheinen könnte, sondern am Mygdonius, einem Nebenfluss des Chaboras, der wieder ein Nebenfluss des Euphrat ist. Es bildete das Centrum der in II *Reg.* 17, 6; 18, 11 genannten Oertlichkeiten, nach welchen die Angehörigen des Zehnstämme-Reiches von den Assyrern deportirt worden waren (s. Gesenius' Thesaurus und Winer's Realwörterbuch über die betreffenden Artikel: חֲלַח, חָבוֹר, גּוֹזָן, מָדַי, Halach, Habor, Gosan, Medien; und die Commentare zu II *Reg.* 17, 6; 18, 11). Nehardea dagegen lag weiter südlich im eigentlichen Babylonien. Um Nisibis gruppirten sich also die Nachkommen der zehn Stämme, um Nehardea die Nachkommen der Stämme Juda und Benjamin, die wir uns aber beiderseits durch späteren Zuzug vermehrt zu denken haben. — Vgl. über die Wohnsitze der zehn Stämme auch IV *Esra* 13, 39—47 und dazu oben Bd. II, S. 537. Rabbinisches Material bei *Lightfoot*, *Horae hebr. in epist.* I *ad Corinthios*, *addenda ad c.* XIV (*Opp. ed. Roterodam.* II, 929—932); Hamburger, Real-Enc. II, 1281 ff. (Art. „Zehn Stämme"). *Neubauer*, *Where are the ten tribes?* (*Jewish Quarterly Review vol.* I, 1889, *p.* 14—28, 95—114, 185—201, 408—423). Legendenhaft ist der Bericht des Eldad ha-Dani, von welchem neuerdings zwei kritische Ausgaben erschienen sind (Epstein, Eldad ha-Dani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus in verschiedenen Versionen nach Handschriften und alten Drucken, 1891. H. Müller, Die Recensionen und Versionen des Eldad had-Dânî u. s. w. veröffentlicht und kritisch untersucht, in: Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Classe, 41. Bd. 1892. Hierzu Epstein, *Revue des études juives t.* XXV, 1892, *p.* 30—43). Sonstige Meinungen über den Verbleib der zehn Stämme s. bei Zöckler, Eden, Ophir, Ephraim (=Biblische und kirchenhistorische Studien, 5. Heft) 1893.

17) S. Berliner, Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch (Berlin 1884) S. 47 ff. 53 f. — נהרדעא wird auch schon in der Mischna erwähnt, *Jebamoth* XVI, 7. — Vgl. überhaupt über die Wohnsitze der Juden in den Euphratländern: *Neubauer*, *La géographie du Talmud* (1868) *p.* 343—368, und Berliner a. a. O.

18) *Bell. Jud.* VII, 3, 3: *Τὸ γὰρ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις, πλεῖστον δὲ τῇ Συρίᾳ κατὰ τὴν γειτνίασιν ἀναμεμιγμένον, ἐξαιρέτως δ' ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείας ἦν πολὺ διὰ τὸ τῆς πόλεως μέγεθος.* — Vgl. auch *Neubauer*, *La géographie du Talmud p.* 311 *sqq.* Hamburger, Real-Enc. *s. v.* Antiochien.

jüdischen Einwohner nach Tausenden; so in Damaskus, wo nach der Angabe des Josephus zur Zeit des Krieges 10000 oder (nach einer anderen Stelle) 18000 Juden niedergemetzelt worden sein sollen [19]).

In welche Zeit die Ausbreitung des Judenthums im südlichen Arabien zurückreicht, lässt sich nicht mehr ermitteln. Spätestens seit dem 4. Jahrh. n. Chr. war es dort stark verbreitet. Als unter Constantius Versuche zur Ausbreitung des Christenthums gemacht wurden, hatten dieselben mit jüdischer Gegnerschaft zu kämpfen [20]). Auch eine im 5. Jahrhundert spielende Heiligen-Legende setzt jüdische Gegner voraus [21]). Im Anfang des 6. Jahrhunderts herrschte dort ein jüdischer König. Da dieser die Christen verfolgte, wurde er von dem christlichen Könige von Abessinien gestürzt [22]). Die Versuche Glaser's, himjaritische Inschriften aus dem 4. und 5. Jahrhundert als „monotheistisch", d. h. jüdisch zu deuten, sind allerdings problematisch [23]). Arabische Jüdinnen werden auch in der Mischna erwähnt [24]).

Wie von Syrien, so sagt Philo auch von Asien, dass daselbst

19) Zehntausend: *Bell. Jud.* II, 20, 2. Achtzehntausend: *Bell. Jud.* VII, 8, 7 (*ed. Niese* § 368).

20) *Philostorgius* III, 4 (*Migne, Patrol. gr. t.* 65, *col.* 484).

21) H. Winckler, Altorientalische Forschungen IV (1896), S. 329—336: Zur Geschichte des Judentums in Jemen.

22) Vgl. Gieseler, Kirchengesch. I, 2 (4. Aufl. 1845), S. 438 f. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt (1879) S. 174 ff. 185. 187 ff. Dillmann, Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrh. (Abhandlungen der Berliner Akademie 1880, philos.-hist. Classe), S. 27 ff. Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung (Zeitschr der DMG. Bd. 35, 1881, S. 1—74). — Halévy hat die Ansicht ausgesprochen, dass dieser König nicht Jude, sondern Arianer gewesen sei (*Revue des études juives t.* XVIII, 1889, *p.* 16—42, 161—178). S. dagegen Duchesne (ebendas. XX, 1890, *p.* 220—224), dessen Ausführungen durch die Gegenbemerkungen Halévy's (ebendas. XXI, 1890, *p.* 73 *sqq.*) schwerlich entkräftet sind.

23) Glaser, Skizze der Geschichte Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad, 1. Heft 1889. Ders. in: *Revue des études juives t.* XXII, 1891, *p.* 280 *sq.* XXIII, 1891, *p.* 121—125. — Gegen Glaser bes. Halévy, *Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 312—317. XXII, 1891, *p.* 125—129. 281 *sq.* XXIII, 1891, *p.* 304—308. — Für Glaser: Mordtmann und Müller, Eine monotheistische sabäische Inschrift (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes X, 1896, S. 285—292). — Noch mehr Literatur s. in der Zeitschr. des DPV. XV, 181 f. XVI, 125.

24) Nach Mischna *Schabbath* VI, 6 ist den arabischen Jüdinnen auch am Sabbath gestattet, ihren Schleier zu tragen.

in jeder Stadt Juden in grosser Menge wohnten[25]). Schon Aristoteles hatte während seines Aufenthaltes in Kleinasien (348—345 v. Chr.) eine Begegnung mit einem dorthin gekommenen gebildeten Juden, welcher *Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ*. Ueber diese Begegnung hat Klearchus, ein Schüler des Aristoteles, in seinem Buch über den Schlaf einiges Nähere berichtet[26]). Antiochus der Grosse siedelte 2000 jüdische Familien aus | Mesopotamien und Babylonien in Phrygien und Lydien an[27]). Seit dem ersten Jahrhundert vor Chr. haben wir zahlreiche Beweise für die starke Verbreitung des Judenthums in Kleinasien. Das meiste Material bieten die Urkunden bei Josephus *Antt.* XIV, 10 und XVI, 6; demnächst die Stelle in Cicero's Rede für Flaccus, wo er erwähnt, dass auf Befehl des Flaccus jüdische Gelder, welche zur Absendung nach Jerusalem bestimmt waren, in Apamea, Laodicea, Adramyttium und Pergamum confiscirt worden seien (*Cicero pro Flacco* 28, s. den Wortlaut unten Abschnitt II, 2). Einige Inschriften und sonstige Notizen ergänzen dieses Material. Wir können auf Grund desselben die Existenz von Juden und Judengemeinden in folgenden Landschaften und Städten Kleinasiens in der griechisch-römischen Zeit constatiren (die Aufzählung beginnt in der nordwestlichen Ecke Kleinasiens).

In Adramyttium sind zur Zeit Cicero's (62/61 vor Chr.) jüdische Gelder durch den Legaten des Flaccus Cn. Domitius confiscirt worden (*Cicero pro Flacco* 28).

25) *Philo Legat. ad Cajum* § 33, *Mang.* II, 582: Ἰουδαῖοι καθ' ἑκάστην πόλιν εἰσὶ παμπληθεῖς Ἀσίας τε καὶ Συρίας.

26) Der Bericht des Klearchus ist uns durch Josephus aufbewahrt, *contra Apionem* I, 22 (*ed. Niese* I, 176—182). Aus Josephus hat die Geschichte *Eusebius Praep. evang.* IX, 5. In der Kürze gedenkt der Sache auch *Clemens Alexandrinus Strom.* I, 15, 70. Vgl. *Müller, Fragmenta Hist. Graec.* II, 323 *sq.* Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (1866), S. 110, 187. Gutschmid, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients (1876) S. 77. Ders., Kleine Schriften IV, 1893, S. 578 ff.

27) *Antt.* XII, 3, 4. — Ein interessantes Analogon hierzu ist die schon zur Perserzeit erfolgte Ansiedelung von Colonisten aus Hyrkanien in Lydien. Von ihnen hat „die hyrkanische Ebene" in dem Dreieck zwischen Thyatira, Magnesia und Sardes, sowie eine dort gelegene Stadt der Hyrkani ihren Namen. Die Ebene: *Strabo* XIII, 4, 13 *p.* 629. *Livius* 37, 38. *Stephanus Byz. s. v.* Die Stadt: *Tacit. Annal.* II, 47 (*Macedones Hyrcani*). *Plin. Hist. Nat.* V, 120 (ebenso). Inschriften: *Journal of philology* VII, 1877 *p.* 145 (ὁ δῆμος ὁ Καισαρέων Μακεδόνων Ὑρκανίων), *Bulletin de correspondance hellénique* XI, 1887, *p.* 91 *sq.* (ἡ Μακεδόνων Ὑ[ρκ]ανῶν πόλις). *Corp. Inscr. Lat.* X *n.* 1624. Münzen: *Head, Historia Numorum* 1887 *p.* 550. Ueber die Lage: *Ramsay, Historical Geography of Asia Minor* 1890 *p.* 124. Ueber die Bedeutung als macedonische Militärcolonie: Schulten, Hermes 32, 1897, S. 533.

Für Pergamum ist das älteste Zeugniss dieselbe Stelle Cicero's (*pro Flacco* 28). Er sagt, dass dort „nicht viel" weggenommen worden sei. Die Gemeinde war also damals noch nicht bedeutend. Bei Josephus *Antt.* XIV, 10, 22 ist ein Volksbeschluss der Pergamener erhalten, durch welchen die Juden und ihr Hoherpriester Hyrkan der Freundschaft der Pergamener versichert werden (es ist wohl Hyrkan II gemeint, während das in den Volksbeschluss bei Josephus irrthümlich eingeschobene römische Senatsconsult sich auf die Zeit Hyrkan's I bezieht). Zur Motivirung des Volksbeschlusses wird darauf verwiesen, dass schon zur Zeit Abraham's freundschaftliche Beziehungen zwischen den Juden und den Pergamenern bestanden hätten (*ὡς καὶ ἐν τοῖς κατὰ Ἄβραμον καιροῖς, ὃς ἦν πάντων Ἑβραίων πατήρ, οἱ πρόγονοι ἡμῶν ἦσαν αὐτοῖς φίλοι, καθὼς καὶ ἐν τοῖς δημοσίοις εὑρίσκομεν γράμμασιν*). Dass in der hellenistisch-römischen Zeit unter dem Einfluss des Judenthums Derartiges geglaubt wurde, ist wohl möglich. Es liegt daher kein Grund vor, an der Echtheit des Psephisma zu zweifeln; vielmehr ist dasselbe ein Beweis für den Einfluss des Judenthums in dortiger Gegend.

In Lydien überhaupt sind, wie oben bemerkt, jüdische Colonisten durch Antiochus den Grossen angesiedelt worden (*Antt.* XII, 3, 4).

In Phokäa an der jonischen Küste ist folgende in mehrfacher Hinsicht interessante jüdische Inschrift gefunden worden (mitgetheilt von Reinach, *Revue des études juives t.* XII, 1886, *p.* 236—243 und *Bulletin de correspondance hellénique t.* X, 1886, *p.* 327—335): *Τάτιον Στράτωνος τοῦ Ἐνπέδωνος τὸν οἶκον καὶ τὸν περίβολον τοῦ ὑπαίθρου κατασκευάσασα ἐκ τῶ[ν ἰδ]ίων ἐχαρίσατο τ[οῖς Ἰο]υδαίοις. Ἡ συναγωγὴ ἐ[τείμη]σεν τῶν Ἰουδαίων Τάτιον Σ[τράτ]ωνος τοῦ Ἐνπέδωνος χρυσῷ στεφάνῳ καὶ προεδρίᾳ.*

[In Thyatira ist zwar die Existenz von Juden nicht nachweisbar. Indessen darf als Beweis semitischen Einflusses überhaupt das dortige *Σαμβαθεῖον* erwähnt werden, das auf einer Inschrift aus der Zeit Trajan's vorkommt (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3509). Die Sambethe war die chaldäische Sibylle, das Sambatheion also ein Heiligthum derselben (Näheres s. in meinem Aufsatz in den Theologischen Abhandlungen zu Weizsäcker's 70. Geburtstag 1892, S. 37—58)].

In Magnesia am Sipylus hat sich folgende Inschrift gefunden (*Revue des études juives t.* X, 1885, *p.* 76): *Στράτων Τυράννου Ἰουδαῖος ζῶν τὸ μνημεῖον κατεσκέασε ἑαυτῷ καὶ γυναικὶ καὶ τέκνοις.*

In Smyrna spielten die dortigen Juden beim Tode Polykarp's eine hervorragende Rolle (*Martyrium Polycarpi c.* 12—13, 17—18 [in den Ausgaben der *Patres apostolici*], *Vita Polycarpi auctore Pionio ed. Duchesne* 1881, hierzu Reinach, *Revue des études juives t.* XI, 1885, *p.* 235—238). — Auf einer Inschrift aus der Zeit Hadrian's werden in einer Liste von solchen, welche der Stadt Geschenke gemacht haben, auch *οἱ ποτὲ Ἰουδαῖοι* erwähnt (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3148). — Ausser einer kürzeren jüdischen Inschrift, die schon länger bekannt ist (*Corp. Inscr. Graec. n.* 9897: *Ἠρηνοποιὼς πρ[εσβύτερος] κὲ πατὴρ τοῦ στέματος,* שלום), ist neuerdings folgende längere und interessante gefunden worden (Reinach, *Revue des études juives t.* VII, 1883, *p.* 161—166): *Ῥουφεῖνα Ἰουδαῖα ἀρχισυνάγωγος κατεσκεύασεν τὸ ἐνσόριον τοῖς ἀπελευθέροις καὶ θρέμασιν μηδενὸς ἄλου ἐξουσίαν ἔχοντος θάψαι τινά, εἰ δέ τις τολμήσει, δώσει τῷ ἱερωτάτῳ ταμείῳ δηνάρια ͵αφ καὶ τῷ ἔθνει τῶν Ἰουδαίων δηνάρια ͵α. Ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς τὸ ἀντίγραφον ἀποκεῖται εἰς τὸ ἀρχεῖον.* Die Inschrift stammt frühestens aus dem 3. Jahrh. nach Chr.

Für Sardes ist die Existenz einer jüdischen Gemeinde im ersten Jahrhundert vor Chr. durch mehrere Urkunden bei Josephus bezeugt. In einem Schreiben des L. Antonius an die Behörden von Sardes (50/49 vor Chr.) wird erwähnt, dass die dortigen Juden ihr eigenes Gericht haben. Es wird daher auch denjenigen Juden, welche römische Bürger sind, gestattet, ihre Streitigkeiten vor dem jüdischen Gericht, statt vor dem für römische Bürger, zum Austrag zu bringen (*Antt.* XIV, 10, 17). Durch einen Volksbeschluss der Stadt Sardes, wahrscheinlich aus der Zeit Cäsar's, wird den dortigen Juden die ungehinderte Ausübung ihrer Religion verbürgt (*Antt.* XIV, 10, 24). Durch ein Schreiben des Proconsuls C. Norbanus Flaccus an die Behörden von Sardes zur Zeit des Augustus werden die Stadtbehörden angewiesen, die Juden nicht an der Abführung der heiligen Gelder nach Jerusalem zu hindern (*Antt.* XVI, 6, 6).

In Hypäpa, südlich von Sardes, ist eine Inschrift gefunden worden, welche lautet: *Ἰουδαίων νεωτέρων.* Sie stammt etwa aus dem Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. nach Chr. (Reinach, *Revue des études juives t.* X, 1885, *p.* 74 *sq.*).

Ein Zeugniss jüdischen Einflusses ist es, wenn das Orakel des Apollo Klarius bei Kolophon einst auf Befragen Auskunft zu ertheilen hatte über den Gott *Ἰάω* (s. das Orakel bei *Macrob. Saturn.* I, 18; über die Echtheit: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 213–218. Buresch, Klaros 1889, S. 48—55).

Zahlreich sind die Urkunden über die Juden in Ephesus. Schon zur Diadochenzeit, wahrscheinlich durch Antiochus II Theos (261—246 vor Chr.), erhielten sie hier das Bürgerrecht (*Jos. contra Apion.* II, 4; vgl. unten Abschnitt III). Als der Consul Lentulus im J. 49 vor Chr. im Interesse der pompejanischen Partei in Kleinasien die römischen Bürger zum Kriegsdienst aushob, wurden die Juden in Ephesus, welche das römische Bürgerrecht hatten, davon befreit (*Antt.* XIV, 10, 13. 16. 19). Im J. 43 v. Chr. wurde ihnen durch Dolabella dieses Privilegium erneuert und dabei überhaupt die freie Religions-Uebung zugesichert (*Antt.* XIV, 10, 11—12). Letzteres geschah auch durch M. Junius Brutus, 42 v. Chr. (*Antt.* XIV, 10, 25, wo der corrumpirte Name sicher in dieser Weise zu lesen ist). Unter Augustus wurde den Behörden von Ephesus mehrmals eingeschärft, dass die Juden an der Abführung der heiligen Gelder nach Jerusalem nicht gehindert werden dürften (Schreiben des C. Norbanus Flaccus *Philo Legat. ad Cajum* § 40 *ed. Mang.* II, 592, des Agrippa *Jos. Antt.* XVI, 6, 4, des Julius Antonius *Antt.* XVI, 6, 7; letzterer war im J. 10 v. Chr. Consul, also wahrscheinlich 4 v. Chr. Proconsul von Asien). Ihre Synagoge wird Apgesch. 18, 19. 26. 19, 8 erwähnt. — Aus dem 2.—3. Jahrh. nach Chr. stammen folgende zwei in Ephesus gefundene Grabschriften: 1) *Τὸ μνημεῖόν ἐστι Μὰρ Μουσσίου Ἰαίρεος . ζῆ . κήδονται οἱ Ἰουδαῖοι* (*Ancient greek inscriptions in the British Museum* III, 2: *Ephesos*, 1890, *n.* 676). *Μάρ* ist = מָר, Titel für einen angesehenen Rabbi, *Μουσσιος* = Moses. — 2) [*Τὸ μνημεῖόν ἐστιν*] *Ἰο*[*υλίου?*] *ἀρχειάτρου* [*καὶ τῆς γυναικ*]*ὸς αὐτοῦ Ἰουλίας* [.]*ης καὶ τέκνων αὐτῶν.* [*Ζῶ*]*σιν.* [*Ταύτης τῆ*]*ς σοροῦ κήδον*[*ται οἱ ἐν Ἐφέ*]*σῳ Ἰουδέοι* (*Ancient gr. inscr. in the Brit. Mus.* III, 2 *n.* 677). „Oberärzte“ hiessen in der Provinz Asien die von der Stadt angestellten Aerzte, welche Freiheit von allen Lasten genossen. Nach einer Verordnung des Antoninus Pius (*Digest.* XXVII, 1, 6 § 2) sollten es in den kleinen Städten fünf, in Mittelstädten sieben, in den Hauptstädten zehn sein. S. überh. Marquardt, Das Privatleben der Römer II, 1882, S. 749 ff. Ein jüdischer *ἀρχίατρος* auch in Venosa (*Ascoli, Iscrizioni* 1880 *n.* 10).

Die Behörden von Tralles mussten durch den römischen Proconsul, wahrscheinlich zu Cäsar's Zeit, gezwungen werden, den Juden die freie Ausübung ihrer Religion zu gestatten, wie wir aus einer gelegentlichen Erwähnung in dem Schreiben der Laodicener *Antt.* XIV, 10, 20 sehen.

Dass in Karien, speciell in den Städten Myndus, Halikarnassus und Knidus, schon im zweiten Jahrh. v. Chr. Juden lebten, darf aus I *Makk.* 15, 23 geschlossen werden (s. oben S. 3). Bestimmte Zeugnisse haben wir für Milet, Jasus und Halikarnassus.

Die Behörden von Milet wurden durch ein Schreiben des Proconsuls von Asien nachdrücklich angewiesen, die Juden in der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche nicht zu hindern (*Antt.* XIV, 10, 21). Das Schreiben gehört wahrscheinlich in die Zeit Cäsar's; der Name des Proconsuls ist in unserem Josephus-Texte corrumpirt (s. unten Abschnitt II, 2).

In Jasus, an der Küste zwischen Milet und Halikarnassus, wird in einem Verzeichnisse solcher, welche die Feier der *Διονύσια* durch Geldbeiträge unterstützt haben, auch ein *Νικήτας Ἰάσονος Ἱεροσολυμίτης* erwähnt, und zwar als Metöke (Fremder, der in Jasus wohnt). Er steuerte hundert Drachmen bei (*Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III *n.* 294 = *Revue des études juives* X, 76). Die Inschrift stammt etwa aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. (s. die Erläuterungen bei *Le Bas et Waddington* III, 2 *p.* 87 zu *n.* 252 ff.). Die Unterstützung eines heidnischen Festes durch einen Juden erinnert an die analogen Vorgänge in Jerusalem vor Beginn der makkabäischen Erhebung. Freilich ist es nicht sicher, dass Niketas Jude war.

Ein Volksbeschluss der Stadt Halikarnassus verbürgt den dortigen Juden die freie Ausübung ihrer Religion (*Antt.* XIV, 10, 23). Auch dieser Volksbeschluss ist unter römischer Einwirkung, wahrscheinlich zu Cäsar's Zeit, gefasst worden.

In Phrygien ist die Ansiedelung zahlreicher Juden schon durch Antiochus den Grossen bewirkt worden (*Antt.* XII, 3, 4, vgl. oben S. 10). Ihre Hauptsitze scheinen hier Laodicea und Apamea gewesen zu sein. Vgl. über die Juden in Phrygien überh.: Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia vol.* I, *part* II (1897), *p.* 667—676.

In Laodicea wurden auf Befehl des Flaccus (62/61 vor Chr.) jüdische Tempelgelder im Betrag von etwas mehr als zwanzig Pfund Gold confiscirt (*Cicero pro Flacco* 28: *Laodiceae viginti pondo paullo amplius per hunc L. Peducaeum judicem nostrum*). — Die Behörden von Laodicea versichern in einem Schreiben an den Proconsul C. Rabirius, wahrscheinlich zu Cäsar's Zeit (über den Namen s. unten Abschnitt II, 2), dass sie, dem römischen Befehle gehorchend, die Juden in der freien Religionsübung nicht hindern würden (*Antt.* XIV, 10, 20).

In Hierapolis sind in neuerer Zeit drei jüdische Grabschriften gefunden worden. 1) *ἡ σορὸς Αὐρηλίας Γλυκωνήδος Ἀμμιανοῦ καὶ τ[οῦ] ἀνδρὸς αὐτῆς Μ(άρκου) Αὐρ(ηλίου) Ἀλεξάνδρου Θεοφίλου ἐπίκλ[ην Ἀσ-?]ὰφ λαοῦ Ἰουδαίων, ... ἑτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξέσται κηδεῦσαι ἐν αὐτῇ τινα· εἰ δὲ μή, ἀποτείσει τῷ λαῷ τῶν Ἰουδαί[ω]ν προστε(ί)μου ὀν[όμ]ατι δηνάρια χείλια· ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς ἁπλοῦν ἀντίγραφον ἀπετέθη εἰς τὰ ἀρχῖα* (Altertümer von Hierapolis, herausg. von Humann, Cichorius, Judeich, Winter = Jahrbuch des deutschen archäolog. Instituts, 4. Ergänzungsheft, 1898, Inschr. *n.* 69 [die Inschriften sind von Judeich bearbeitet]). — 2) *ἡ σορὸς Αὐρ(ηλίας) Αὐγούστας Σωτεικοῦ εἰ δὲ ἔτι ἕτερος κηδεύσει, δώσει τῇ κατοικίᾳ τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαίων προστείμου* (*δηνάρια*) (.) *καὶ*

τῷ ἐκζητήσαντι (*δηνάρια*) (*δισχίλια*). *ἀντίγραφον ἀπετέθη ἐν τῷ ἀρχίῳ τῶν Ἰουδαίων* (Altertümer von Hierapolis, Inschr. *n.* 212). Das hier erwähnte jüdische Archiv ist wohl auch auf der vorigen Inschrift gemeint. — 3) Bemerkenswerth ist besonders die Grabschrift eines gewissen Publius Aelius Glykon, in welcher es heisst, dass der Verstorbene dem Vorstande der Zunft der Purpurfärber (*τῇ σεμνοτάτῃ προεδρίᾳ τῶν πορφυραβάφων*) eine Summe hinterlassen habe, damit aus deren Zinsen jährlich sein Grab geschmückt werde, und zwar *ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν ἀζύμων*, ferner einer anderen Gilde (*τῷ συνεδρίῳ τῶν καιροδαπιστῶν*) eine Summe zur Schmückung des Grabes *ἐν τῇ ἑορτῇ πεντηκο*[*στῆς*]. Hiernach war mindestens der Verstorbene ein Jude; denn *τὰ ἄζυμα* kann nur Bezeichnung des jüdischen, nicht des christlichen Osterfestes sein, was Ramsay für möglich hält. Aber auch die Mitglieder jener Zünfte müssen dem Judenthum irgendwie nahe gestanden haben. Die Inschrift ist mitgetheilt von Wagener, *Revue de l'Instruction publique en Belgique* XVI^e *année, nouv. Série t.* XI, 1869, *p.* 1 *sqq.*, hiernach im Philologus XXXII, 1873, S. 380; bei Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2, *p.* 545, und bei Judeich, Altertümer von Hierapolis, Inschr. *n.* 342.

In Apamea wurden auf Befehl des Flaccus (62/61 vor Chr.) jüdische Gelder im Betrage von nahe an hundert Pfund Gold confiscirt (*Cicero pro Flacco* 28: *Apameae manifesto deprehensum, ante pedes praetoris in foro expensum esse auri pondo centum paullo minus per Sex. Caesium, equitem Romanum, castissimum hominem atque integerrimum*). — Eine neuerdings in Apamea gefundene Inschrift lautet: *Αὐρ. Ῥοῦφος Ἰουλιανοῦ β' ἐποί*[*ησα τὸ ἡ*]*ρῷον ἐμαυτῷ κὲ* [*τῇ συμβίῳ μ*]*ου Αὐρ. Τατιανῇ· ἰς ὃ ἕτερος οὐ τεθῇ· εἰ δέ τις ἐπιτηδεύσι, τὸν νόμον οἶδεν τῶν Εἰουδέων* (Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2, *p.* 538). Ueber *ἡρῷον* = Grabmal, Begräbnissstätte s. unten die Bemerkungen bei der Inschrift von Tlos. Zu den Formeln der Inschr. vgl. auch *Bulletin de corresp. hell.* 17, 248 ff. 320. — Auf jüdischen Einfluss ist höchst wahrscheinlich auch die Localisirung und Aufnahme der Noa-Sage in Apamea zurückzuführen. Bestimmte Zeugnisse dafür haben wir freilich erst aus christlicher Zeit. Julius Africanus erwähnt als Ansicht Einiger, dass der Ararat bei Kelaenae in Phrygien liege (*Jul. Afric.* bei *Georg. Syncell. ed. Dindorf* I, 38 *sq.* = *Routh, Reliquiae sacrae* II, 243: *τινὲς δὲ ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας εἶναι φασίν*). Eben dorthin, nämlich an die Quellen des Marsyas, verlegt den Ararat auch der Verfasser von *Orac. Sibyll.* I, 261 ff. Kelaenae lag nach Strabo XII, 8, 15, *p.* 577 *sq.* in der Nähe der Quellen des Marsyas und Maeander. Durch Antiochus Soter wurden die Einwohner gezwungen, die Stadt zu verlassen und sich weiter flussabwärts, an der Vereinigung des Marsyas und Maeander anzusiedeln, wo Antiochus zu Ehren seiner Mutter Apama die Stadt Apamea gründete, so dass also Apamea an die Stelle von Kelaenae trat (*Strabo* XII, 8, 15, *p.* 577 *sq. Livius* XXXVIII, 13. *Plin. Hist. Nat.* V, 106. Vgl. über die Lage und Geschichte der Stadt bes. die eingehende Abhandlung von Hirschfeld in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1875; ferner: Hogarth, *Journal of Hellenic Studies* IX, 1888, *p.* 343—349; Buresch, Philologus Bd. 51, 1892, S. 457—459, Weber, *Dinair, Célènes, Apamée Cibotos, avec un plan et deux cartes, Besançon* 1892 [*Revue archéol.* 1893, XXI, 95 f.]; Hirschfeld in Pauly's Real-Enc. Neue Bearb. *s. v.* Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia, vol.* I, 2, 1897, *p.* 396—483). Von Apamea nun haben wir Münzen aus dem Anfang des dritten Jahrh. nach Chr., aus der Zeit des Septimius Severus, Macrinus und Philippus Arabs, auf welchen Noa und seine Frau abgebildet sind, wie sie aus der Arche steigen, und der

Name *ΝΩΕ* zur Erläuterung beigefügt ist (die Münzen sind schon den älteren Numismatikern bekannt, *Eckhel*, *Doctr. Num.* III, 132 ff.; am eingehendsten sind sie beschrieben und erörtert bei *Madden*, *Numismatic Chronicle* 1866, *p.* 173—219 und *pl.* VI). Da die Münzen von den heidnischen Behörden Apamea's geprägt sind, sind sie ein Beweis für die Aufnahme der Sage auch in diesen Kreisen. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass diese Aufnahme erst durch christliche Einflüsse bewirkt ist. Denn das Judenthum hat ja dort viel früher Fuss gefasst, als das Christenthum. Mit der Aufnahme der Noa-Sage steht in irgendwelcher Verbindung auch der Beiname *Κιβωτός*, welchen Apamea schon bei Strabo führt (*Strabo* XII, 8, 13 *p.* 576: *Ἀπάμεια ἡ Κιβωτὸς λεγομένη*, vgl. *Plin. Hist. Nat.* V, 106: *Apameam ante appellatam Celaenas dein Ciboton*, *Ptolem.* V, 2, 25: *Ἀπάμεια Κιβωτός*). *Κιβωτός* ist nämlich im Alten Testamente die ständige Bezeichnung der Arche Noa's. Es ist daher möglich, dass Apamea seinen Beinamen geradezu infolge der Aufnahme der Noa-Sage erhalten hat (so Gutschmid, Rhein. Museum 1864, S. 400 = Kleine Schriften II, 392; Babelon, *Revue de l'histoire des religions t.* XXIII, 1891, *p.* 176). Freilich kommt *Κιβωτός* auch sonst als Ortsbezeichnung vor. Nach *Strabo* XVII, 1, 10 *p.* 795 hiess der innere künstlich gegrabene Hafen von Alexandria *Κιβωτός*, und *Anna Komnena* (*ed. Reifferscheid, Lips. Teubner* 1884, II, 101, 128, 244, 265) erwähnt einen Ort *Κιβωτός* an der Küste Bithynien's in der östlichen Ecke der Propontis (s. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor* 1890 *p.* 186). Es ist daher auch möglich, ja wahrscheinlich, dass *Κιβωτός* zunächst eine Localität in oder bei Apamea bezeichnete und diese erst den Anlass zur Localisirung der Noa-Sage gegeben hat (schwankend äussert sich Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2, 669—672). Keinesfalls aber liegt ein Grund zu der Annahme vor, dass in Apamea ursprünglich eine heidnische Fluth-Sage existirt habe, welche später mit der jüdischen combinirt worden sei (so z. B. Droysen, Gesch. des Hellenismus 2. Aufl. III, 2, S. 271; Reinach, *Les monnaies juives* 1887, *p.* 71*sq.*). S. dagegen bes. Babelon, *La tradition phrygienne du déluge* (*Revue de l'histoire des religions t.* XXIII, 1891, *p.* 174—183).

Ausser der Noa-Sage begegnet uns in Phrygien auch die Henoch-Sage. Bei *Stephanus Byzant. s. v. Ἰκόνιον* heisst es, dass zur Zeit eines gewissen Annakus, welcher mehr als 300 Jahre alt wurde, die Phrygier vom Orakel den Bescheid erhalten hätten, dass nach dessen Tode Alle umkommen würden, was denn auch infolge der Deukalionischen Fluth geschehen sei (*φασὶ δ' ὅτι ἦν τις Ἀννακός, ὃς ἔζησεν ὑπὲρ τὰ τριακόσια ἔτη . τοὺς δὲ πέριξ μαντεύσασθαι, ἕως τίνος βιώσεσθαι. ἐδόθη δὲ χρησμὸς, ὅτι τούτου τελευτήσαντος πάντες διαφθαρήσονται. οἱ δὲ Φρύγες ἀκούσαντες ἐθρήνουν σφοδρῶς. ὅθεν καὶ παροιμία „τὸ ἐπὶ Ἀννακοῦ κλαύσειν“ ἐπὶ τῶν λίαν οἰκτιζομένων . γενομένου δὲ τοῦ κατακλυσμοῦ ἐπὶ Δευκαλίωνος πάντες διεφθάρησαν*). Die Berufung auf das Sprüchwort zeigt, dass die Notiz aus derselben Quelle stammt, wie die ganz ähnliche bei *Zenobius Prov.* VI, 10 (*Paroemiographi graeci edd. Leutsch et Schneidewin* I, 164) und *Suidas Lex. s. v. Νάννακος*. Zenobius, dessen Werk nur ein Auszug aus älteren Sprüchwörtersammlungen ist, lebte zur Zeit Hadrian's. Er, und nach ihm Suidas, hat statt Annakus *Νάννακος*, nennt ihn *Φρυγῶν βασιλεύς*, und citirt als Gewährsmann *Ἑρμογένης ἐν τοῖς Φρυγίοις*. Ob dieser Hermogenes mit einem der sonst bekannten Schriftsteller Namens Hermogenes identisch ist, lässt sich nicht sagen (s. *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 523). Vielleicht ist es derselbe, welchen Josephus unter den Schriftstellern nennt, die auch der Juden gedacht haben *contra Apion.* I, 23). Jedenfalls

liegt kein Grund vor, eine Ur-Verwandtschaft des phrygischen und jüdischen Mythus anzunehmen (so z. B. Buttmann, Mythologus I, 176 f.). Vielmehr ist der phrygische Annakus einfach der von den Juden eingeführte biblische Henoch (so z. B. auch Babelon, *Revue de l'histoire des religions* XXIII, 180).

In der Gegend von Akmonia in Phrygien ist eine Ehren-Inschrift für mehrere Personen, welche sich um den Bau des *οἶκος*, d. h. der Synagoge, verdient gemacht haben, gefunden worden (nach einer Copie Ramsay's mitgetheilt in *Revue archéol. troisième Série t.* XII, 1888, *p.* 225 und bei Ramsay, *The cities and bishoprics* I, 2 *p.* 649 *sq.*). Unter den Geehrten befindet sich *Γ. Τυρρώνιος Κλάδος ὁ διὰ βίου ἀρχι[συν]άγωγος*. Am Schlusse heisst es: *οὕστινας καὶ ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν ὅπλῳ ἐπιχρύσῳ διά τε τὴν ἐνάρετον αὐτῶν [βί]ωσιν καὶ τὴν πρὸς τὴν συναγωγὴν εὔνοιάν τε καὶ σπουδήν.* Die Inschrift stammt, wie sich auf Grund der vorkommenden Personen-Namen erweisen lässt, aus der Zeit Nero's (s. Ramsay's Bemerkungen a. a. O. und im *Expositor* 1895, April *p.* 274). Unter den um die Synagoge Verdienten wird auch Julia Severa genannt, eine vornehme Dame von Akmonia, die auch sonst durch Münzen und Inschriften bekannt ist. Man darf daraus auf Einfluss des Judenthums in den höchsten Gesellschaftskreisen der Stadt schliessen. Doch wird man nicht sagen dürfen, dass Julia Severa „Jüdin" war (wie von Ramsay geschieht, *The cities and bishoprics* I, 2 *p.* 673 *sq.*); denn sie war *ἀρχιερεία*, Oberpriesterin des Kaisercultus (Ramsay *p.* 647 *n.* 550, überh. *p.* 637 ff. 673 ff.).

Zu Phrygien gehörte ursprünglich auch Antiochia Pisidiae, wo zur Zeit des Apostels Paulus eine jüdische Synagoge war (Apgesch. 13, 14).

In Lycien, speciell in der Stadt Phaselis, ist die Existenz von Juden nach I *Makk.* 15, 23 schon für das zweite Jahrh. vor Chr. vorauszusetzen (vgl. oben S. 3).

Aus Korykos an der lycischen Küste südlich von Phaselis ist folgende, freilich erst aus später Zeit stammende Inschrift bekannt (*Revue des études juives* X, 76): *Θήκη Εὐσαμβατίου Ἰουδαίου πρεσβυτέρου.*

In Tlos in Lycien ist neuerdings eine Inschrift von hervorragendem Interesse gefunden worden (mitgetheilt von Hula in: Eranos Vindobonensis 1893, S. 99—102). Sie lautet: *Πτολεμαῖος [Λ]ε[υ]κίου Τλωεὺς κατεσκεύασεν ἐκ τῶν ἰδίων τὸ ἡρῷον ἀπὸ θεμελίων αὐτὸς καὶ ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Πτολεμαίου β' τοῦ Λευκίου ὑπὲρ ἀρχοντείας τελουμένας παρ' ἡμεῖν Ἰουδαίοις, ὥστε αὐτὸ εἶναι πάντων τῶν Ἰουδαίων καὶ μηδένα ἐξὸν εἶναι ἕτερον τεθῆναι ἐν αὐτῷ· ἐὰν δέ τις εὑρεθείη τινὰ τιθῶν, ὀφειλέσει Τλωέων τῷ δήμῳ* Der Schluss fehlt. Das Wort *ἡρῷον*, das eigentlich die Begräbnissstätte eines Heros bezeichnet (Rohde, Psyche I, 1890, S. 149 ff.), steht hier in der Bedeutung „Begräbnissstätte" überhaupt, in welcher es in Lycien auch sonst vorkommt (vgl. bes. *Corp. Inscr. Graec. n.* 4278; 4303^{h3} [*t.* III *Addenda p.* 1141]; auch *n.* 4278^{b}; 4278^{e}; in Cilicien: 4418. 4419. 4420. 4427. 4428. Sehr häufig auch auf christlichen Grabschriften Phrygiens, s. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2, *p.* 514—568). Ptolemäus hat also eine Begräbnissstätte für die Juden in Tlos erbaut zum Danke dafür, dass sein Sohn die *ἀρχοντεία*, die Würde eines Archon, in der jüdischen Gemeinde erlangt hat. Auffallend ist, dass sein Sohn nicht *Πτολεμαῖος Πτολεμαίου*, sondern *Πτολεμαῖος Λευκίου* (nach dem Grossvater) genannt wird. Hula glaubt daher, dass der Buchstabe *β'* andeuten solle, dass *Πτολεμαίου* zweimal zu lesen sei (? s. dagegen das analoge Vorkommen des Buchstabens *β* auf christlichen Grabschriften bei Ramsay

a. a. O.). Die Inschrift stammt nach Schriftcharakter und Orthographie etwa aus dem Ende des ersten Jahrh. nach Chr.

Für die Verbreitung des Judenthums in Pamphylien haben wir die allgemeinen Zeugnisse I *Makk.* 15, 23 und *Philo, Legat. ad Cajum* § 36 *ed. Mangey* II, 587; vgl. auch Apgesch. 2, 10. Nach I *Makk.* 15, 23 ist speciell die Stadt Side als Wohnsitz von Juden zu betrachten.

Auch Cilicien nennt *Philo Leg.* § 36 *M.* II, 587 als von Juden bewohnt. In Jerusalem lebten Juden aus Cilicien in grösserer Zahl (Apgesch. 6, 9). Die Hauptstadt Ciliciens, Tarsus, war bekanntlich die Heimath des Apostels Paulus (Apgesch. 9, 11. 21, 39. 22, 3). Auf einer in Jope in Palästina gefundenen Grabschrift kommt vor ein *Ἰουδας υιος Ιοση Ταρσευς* (Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 686, *n.* 87). Epiphanius erzählt gelegentlich, wie der jüdische Patriarch Juda (4. Jahrh. nach Chr.) einen *ἀπόστολος* nach Cilicien sandte, um bei den dortigen Juden die Abgaben einzusammeln (*Epiphan. haer.* 30, 11: *ὃς ἀνελθὼν ἐκεῖσε ἀπὸ ἑκάστης πόλεως τῆς Κιλικίας τὰ ἐπιδέκατα καὶ τὰς ἀπαρχὰς παρὰ τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Ἰουδαίων εἰσέπραττεν*). Er erwähnt dabei auch ihre Archisynagogen, Priester, Aelteste und Diener (*ἀζανιται* = חַזָּנִים). — In Korykos in Cilicien ist ein Sarkophag mit folgender Inschrift gefunden worden: *Ἐνθάδε κεῖται Ἀλέξανδρος Ἀνεμουριεὺς Ἰουδαῖος σὺν τῇ συνβίῳ αὐτοῦ. Ἐὰν οὖν τις παρενοχλήσει ἡμεῖν, δώσει τῷ ἱερωτάτῳ ταμείῳ * ͵βφ'.* (Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien [Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. 44, 1896] S. 68).

In Ikonium, der Hauptstadt Lykaonien's, war zur Zeit des Apostels Paulus eine jüdische Synagoge (Apgesch. 14, 1). Wenn bei *Steph. Byz. s. v. Ἰκόνιον* die Henoch-Sage in Verbindung mit der deukalionischen Fluth-Sage nach Ikonium verlegt wird, so ist dies wohl eine Nachwirkung von Phrygien aus, wo die Henoch-Sage zunächst Aufnahme gefunden hatte (s. oben S. 15).

Für Galatien haben wir nur spärliche Zeugnisse. Vielfach wird als ein solches das Edict des Augustus zu Gunsten der Juden *Antt.* XVI, 6, 2 angesehen, weil es am Schlusse desselben heisst, dass sein Wortlaut in Ancyra (der Hauptstadt Galatien's) öffentlich aufgestellt werden solle. Allein *Ἀγκύρῃ* ist nur eine Conjectur Scaliger's. Die Handschriften haben sämmtlich *αργυρη*, und der Zusammenhang verlangt, an eine Stadt der Provinz Asien zu denken (Mommsen, *Res gestae divi Augusti ed.* 2, *p.* X vermuthet Pergamum). — Ob der Name *Ἠσαυ* auf einer Inschrift in Galatien (*Corp. Inscr. Graec. n.* 4129) richtig gelesen ist, darf man wohl bezweifeln, da ein Jude sich schwerlich so genannt haben wird. Auf einer Inschrift zu Germa (*Bulletin de corresp. hellénique t.* VII, 1883, *p.* 24 = *Revue des études juives* X, 77) kommt vor: *Μνῆμα εἱερ[ὸν] Ειακὼβ κὲ Ἐσθήρας.*

Dass im Gebiet des Königreichs Kappadocien Juden wohnten, ist nach I *Makk.* 15, 22 (Schreiben der Römer an den König Ariarathes) anzunehmen. Vgl. auch Apgesch. 2, 9. *Mischna Kethuboth* XIII, 11. *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 317—319. In Jope in Palästina ist folgende jüdische Grabschrift gefunden worden: *Τοπος Ειακω(β) Καπαδοκος κε Αχολιας συνβιου αυτου κε Αστεριου* (*Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1893, *p.* 290).

Für Bithynien und Pontus haben wir das Zeugniss Philo's (*Legat. ad Cajum* § 36 *ed. Mangey* II, 587: *ἄχρι Βιθυνίας καὶ τῶν τοῦ Πόντου μυχῶν*). Dass unter Sampsame I *Makk.* 15, 23 wahrscheinlich Amisus in Pontus zu verstehen ist, ist oben S. 3 f. zu zeigen versucht worden. — Aus Pontus stammte

Aquila, der Gefährte des Paulus (Apgesch. 18, 2: Ἰουδαῖον . . . Ποντικὸν τῷ γένει) und ebenso der Proselyt Aquila, der Uebersetzer des Alten Testamentes (s. unten § 33, I, 2). Vgl. auch Apgesch. 2, 9. — In Bithynien, in der Nähe des Bosporus, ist folgende spätgriechische Inschrift gefunden worden: *Ενθαδε κατακητε Σαυβατις υγος Γερωντηου πρ' γραματευς κ' αιπηστατις τον παλεων. Ηρινη*, was heissen soll: *Ἐνθάδε κατακεῖται Σαυβάτις, υἱὸς Γεροντίου πρεσβυτέρου, γραμματεὺς καὶ ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν. Εἰρήνη* (*Revue des études juives t.* XXVI, 1893, *p.* 167—171).

Auch nach dem nördlichen Ufer des schwarzen Meeres sind die Juden frühzeitig gekommen. In Pantikapäum (dem heutigen Kertsch) am cimmerischen Bosporus hat spätestens im ersten Jahrh. nach Chr. eine organisirte jüdische Gemeinde bestanden, wie eine vom J. 377 der bosporanischen Aera = 81 nach Chr. datirte Inschrift beweist (*Corp. Inscr. Graec. t.* II, *p.* 1005 *Addenda n.* 2114[bb] = *Latyschev*, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae vol.* II, 1890, *n.* 52). Auf ihr bekundet eine Jüdin die Freilassung eines Sklaven: *ἀφείημι ἐπὶ τῆς [προ]σευχῆς θρεπτόν μου Ἡρακλᾶν ἐλεύθερον καθάπαξ κατὰ εὐχήν μου ἀνεπίληπτον καὶ ἀπαρενόχλητον ἀπὸ παντὸς κληρονόμου τρέπεσθαι αὐτὸν ὅπου ἂν βούληται ἀνεπικωλύτως καθὼς εὐξάμην, χωρὶς ἰς τὴν προσευχὴν θωπείας τε καὶ προσκαρτερήσεως, συνεπινευσάντων δὲ καὶ τῶν κληρονόμων μου Ἡρακλείδου καὶ Ἑλικωνιάδος, συνεπιτροπεούσης δὲ καὶ τῆς συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων.* Die Schlussbemerkung, dass auch die Erben ihre Zustimmung gegeben haben, und dass die jüdische Gemeinde die Aufsicht führt, hat den Zweck, die rechtliche Wirkung des Actes dauernd sicher zu stellen (über die Häufigkeit solcher Erklärungen s. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs 1891, S. 372 f.). Ueber die Formel *χωρὶς ἰς τὴν προσευχὴν θωπείας τε καὶ προσκαρτερήσεως* s. unten Abschnitt II, 1 gegen Schluss und die Abhandlung von Derenbourg, *Journal asiatique, sixième Série t.* XI, 1868, *p.* 525—537. Ganz ähnlichen Inhaltes ist eine andere nur fragmentarisch erhaltene Inschrift, ebenfalls aus Pantikapäum (*Corp. Inscr. Graec. n.* 2114[b] = *Latyschev vol.* II, *n.* 53). — Nur dürftige Fragmente von Namen sind auf einigen in Pantikapäum gefundenen jüdischen Grabschriften erkennbar (*Latyschev vol.* II, *n.* 304—306). — Nicht jüdisch ist dagegen eine vom J. 338 *aer. Bosp.* = 41 nach Chr. datirte Inschrift zu Gorgippia (dem heutigen Anapa) östlich vom cimmerischen Bosporus. Da sie mit der judaisirenden Formel *θεῶι ὑψίστωι παντοκράτορι εὐλογητῷ* beginnt, so hat ihr erster Herausgeber Stephani sie für jüdisch gehalten (*Bulletin de l'Académie de St. Pétersbourg t.* I, 1860, *col.* 244 *sqq.* = *Mélanges gréco-romains tirés du Bulletin de l'Académie de St. Pétersbourg t.* II, *p.* 200—204). Allein Latyschev hat gezeigt, dass am Schlusse zu lesen ist *ὑπὸ Δία Γῆν Ἥλιον* (*Latyschev, Inscriptiones vol.* II, *n.* 400, vgl. *vol.* I, Anmerkung zu *n.* 98). Die Inschrift ist also heidnisch, aber mit jüdischem Einfluss. Dieselbe judaisirende Formel ist auch herzustellen auf dem verstümmelten Eingange einer anderen ebenfalls in Gorgippia gefundenen Inschrift (*Latyschev vol.* II, *n.* 401). Vgl. überhaupt auch meinen Aufsatz: Die Juden im bosporanischen Reiche u. s. w. (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 200—225). — Die hebräischen Inschriften aus der Krim, von welchen Chwolson einige noch dem ersten Jahrh. n. Chr. zuweisen zu dürfen glaubte (Chwolson, Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg* VII[e] *Série, T.* IX, 1866, *Nr.* 7), sind viel jünger, indem die entscheidenden Daten von Firkowitsch gefälscht sind. S. die Nachweise bei Strack (A. Fir-

kowitsch und seine Entdeckungen, ein Grabstein den hebräischen Grabschriften der Krim, Leipzig 1876) und Harkavy (Altjüdische Denkmäler aus der Krim, *Mémoires de l'Académie impériales des sciences de St. Pétersbourg*, VIIe *Série*, *T.* XXIV, 1876, *Nr.* 1). Die Thatsache der Fälschung hat Chwolson wenigstens in beschränktem Umfange später selbst zugegeben (in seinem *Corpus Inscriptionum Hebraicarum*, Petersburg 1882). Vgl. auch Kautzsch in der Theol. Litztg. 1883, 319 ff.

Am wichtigsten in culturgeschichtlicher Beziehung war die jüdische Diaspora in Aegypten und vor allem in Alexandria[28]). Schon lange vor der Zeit Alexander's des Grossen hatten jüdische Einwanderungen dorthin stattgefunden. Schon ein Psammetich, wahrscheinlich Psammetich II (594—589 vor Chr.), soll bei seinem Krieg gegen die Aethiopier jüdische Söldner in seinem Heere gehabt haben[29]). Nur wenige Jahre später, bald nach der Zerstörung

28) Vgl. überhaupt: *Cless*, *De coloniis Judaeorum in Aegyptum terrasque cum Aegypto conjunctas post Mosen deductis*, *P.* I. *Stuttg.* 1832. Hamburger, Real-Enc. Art. „Alexandrien". — Noch einige andere Literatur s. bei Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments § 430. — Die Meinung von Willrich (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895), dass es vor der Makkabäerzeit so gut wie keine jüdische Diaspora in Aegypten gegeben habe, ist nur durch eine Reihe von gewaltsamen kritischen Operationen durchführbar und widerstreitet überdies den neueren Urkunden-Funden. S. Theol. Litztg. 1896, *col.* 35, und Wilcken, Berliner philol. Wochenschr. 1896, 1492 f.

29) *Aristeae epist. ed. M. Schmidt*, in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T. Bd. I, S. 255 (Havercamp's Josephus II, 2, 104) zählt folgende drei (mehr oder weniger unfreiwillige) Verpflanzungen von Juden nach Aegypten auf, von Ptolemäus I an rückwärts: *Ἐκεῖνος γὰρ* (nämlich Ptolemäus Lagi) *ἐπελθὼν τὰ κατὰ κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην ἅπαντα, συγχρώμενος εὐημερίᾳ μετ' ἀνδρείας, τοὺς μὲν μετῴκιζεν, οὓς δὲ ᾐχμαλώτιζε, φόβῳ πανθ' ὑποχείρια ποιούμενος· ἐν ὅσῳ καὶ πρὸς δέκα μυριάδας ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων χώρας εἰς Αἴγυπτον μετήγαγεν· ἀφ' ὧν ὡσεὶ τρεῖς μυριάδας καθοπλίσας ἀνδρῶν ἐκλεκτῶν εἰς τὴν χώραν κατῴκισεν ἐν τοῖς φρουρίοις· ἤδη μὲν καὶ πρότερον ἱκανῶν εἰσεληλυθότων σὺν τῷ Πέρσῃ, καὶ πρὸ τούτων ἑτέρων συμμαχιῶν ἐξαπεσταλμένων πρὸς τὸν τῶν Αἰθιόπων βασιλέα μάχεσθαι σὺν Ψαμμητίχῳ· ἀλλ' οὐ τοσοῦτοι τῷ πλήθει παρεγενήθησαν, ὅσους Πτολεμαῖος ὁ τοῦ Λάγου μετήγαγε.* — Unter Psammetich ist wohl nicht Psammetich I (664—610 vor Chr.) zu verstehen (so z. B. *Cless*, *De coloniis Judaeorum p.* 4—7), sondern Psammetich II, da nur von letzterem ein Feldzug nach Aethiopien bezeugt ist (*Herodot.* II, 161). — In die Zeit Psammetich's II gehören aus demselben und anderen Gründen höchst wahrscheinlich auch die berühmten Söldner-Inschriften bei Abu-Simbel an der Grenze von Ober-Aegypten und Aethiopien (über die Zeit derselben s. bes. Wiedemann, Rhein. Museum XXXV, 1880, S. 364—372; Literatur in Pauly's Real-Enc. Neue Bearb. I, 128 Art. Abu-Simbel; dazu noch: Mallet, *Mémoires publiés par les membres de la mission archéol. française au Caire tome* XII, *fasc.* 1, 1893, *p.* 82—96). Der griechische Text

Jerusalem's durch Nebukadnezar (586 vor Chr.) ging ein grosser | Zug jüdischer Auswanderer gegen den Willen des Propheten Jeremia aus Furcht vor den Chaldäern nach Aegypten (*Jerem.* 42—43; über die Veranlassung s. *Jerem.* 41). Sie siedelten sich an verschiedenen Stellen Aegypten's, in Migdol, Tachpanhes, Noph und Patros an (*Jerem.* 44, 1)[30]; und wenn auch viele von ihnen theils zu den ägyptischen Culten übergingen, theils durch die Kriegsereignisse aufgerieben wurden, so wird doch ein Stamm sich erhalten haben. Eine gewaltsame Deportation jüdischer Colonisten nach Aegypten soll zur Zeit der persischen Herrschaft stattgefunden haben[31]. Die Blüthezeit des ägyptischen Judenthums beginnt jedoch erst mit Alexander dem Grossen. Gleich bei der Gründung von Alexandria wurden auch jüdische Ansiedler unter Verleihung des Bürgerrechtes dorthin gezogen[32]. Grosse Massen von Juden kamen dann namentlich unter Ptolemäus I Lagi nach Aegypten, theils als Kriegsgefangene, theils als freiwillige Einwanderer. Sie wurden von Ptolemäus besonders auch als Truppen zur Besatzung der festen Plätze verwendet[33]. In Alexandria wurde den Juden

besagt, dass, als König Psammetich nach Elephantine kam, drei Heeres-Abtheilungen, nämlich die Griechen unter Führung des Psammetich, des Sohnes des Theokles, die *ἀλλόγλωσσοι* unter Potasimto, und die Aegypter unter Amasis, noch weiter stromaufwärts kamen, nämlich „oberhalb Kerkis, wohin der Fluss es zuliess" (*Βασιλέος ἐλθόντος ἐς Ἐλεφαντίναν Ψαματίχου, ταῦτα ἔγραψαν τοὶ σὺν Ψαμματίχῳ τῷ Θεοκλ[έ]ος ἔπλεον. ἦλθον δὲ Κέρκιος κατύπερθε υἷς ὁ ποταμὸς ἀνίη. Ἀλλογλώσσους δ' ἦχε Ποτασιμτώ, Αἰγυπτίους δὲ Ἄμασις*). In der Nähe des griechischen Textes stehen mehrere Namen in griechischer Schrift und mehrere Namen in phönicischer (alt-hebräischer). Es ist möglich, dass unter den Semiten sich auch die von Aristeas erwähnten Juden befunden haben. Ein Facsimile sämmtlicher Texte giebt Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien Bd. XII, Blatt 98 u. 99; hiernach die griechischen Texte bei Röhl, *Inscriptiones Graecae antiquissimae* (1882) *n.* 482, die semitischen im *Corp. Inscr. Semiticarum t.* I *n.* 112 (*p.* 131—135). Zur Lesung des griechischen Textes: Blass, Hermes Bd. 13, 1878, S. 381 f. Abel, Wiener Studien 1881, S. 161—184. Krall, ebendas. 1882, S. 164—166.

30) מִגְדֹּל und תַּחְפַּנְחֵס (= Daphne) liegen in der Nähe von Pelusium, also an der nordöstlichen Grenze von Unterägypten. נֹף oder מֹף ist Memphis, an der südlichen Spitze des Delta. פַּתְרוֹס ist Oberägypten. S. die Commentare und die betreffenden Artikel in Gesenius' Thesaurus und Winer's Realwörterb.

31) Von einer solchen spricht Aristeas an zwei Stellen; die eine s. oben Anm. 29; die andere: *ed. Schmidt p.* 260, Havercamp's Josephus II, 2, 107. Vgl. dazu *Cless*, *De coloniis p.* 11—13.

32) *Apion.* II, 4. *Antt.* XIX, 5, 2.

33) *Hecataeus* bei *Joseph. Apion.* I, 22 (*ed. Niese* I, 194): *οὐκ ὀλίγαι δὲ* [*μυριάδες*] *καὶ μετὰ τὸν Ἀλεξάνδρου θάνατον εἰς Αἴγυπτον καὶ Φοινίκην μετέ-*

zur Zeit der Diadochen ein eigenes Quartier angewiesen von der übrigen Stadt getrennt, „damit sie ein reineres Leben führen könnten, indem sie sich weniger mit den Fremden vermischten"[34]. Dieses Judenquartier lag am hafenlosen Strande | in der Nähe des königlichen Palastes, also im Nordosten der Stadt[35]. Später ist diese Absonderung nicht strenge aufrecht erhalten worden. Denn es befanden sich nach Philo jüdische Bethäuser in allen Theilen der Stadt[36], und es wohnten nicht wenige Juden in allen Quartieren zerstreut[37]. Aber auch Philo sagt noch, dass von den fünf Stadtbezirken, welche nach den fünf ersten Buchstaben des Alphabetes benannt wurden, zwei „die jüdischen" hiessen, weil sie vorwiegend von Juden bewohnt seien[38]. In der Hauptsache hat sich

στησαν διὰ τὴν ἐν Συρίᾳ στάσιν. — Ausführlicher Aristeas an der in Anm. 29 angeführten Stelle, und *Josephus Antt.* XII, 1.

34) *Bell. Jud.* II, 18, 7: (*οἱ διάδοχοι*) *τόπον ἴδιον αὐτοῖς ἀφώρισαν, ὅπως καθαρωτέραν ἔχοιεν τὴν δίαιταν, ἧττον ἐπιμισγομένων τῶν ἀλλοφύλων.* — *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *τῆς τῶν Ἀλεξανδρέων πόλεως ἀφώριστο μέγα μέρος τῷ ἔθνει τούτῳ.* — Nach *Joseph. Apion.* II, 4 könnte es scheinen, als ob schon Alexander d. Gr. den Juden dieses besondere Quartier angewiesen hätte. Allein nach der offenbar genaueren Darstellung *Bell. Jud.* II, 18, 7 geschah es erst durch die Diadochen. Vgl. J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 239.

35) *Josephus c. Apion.* II, 4 *init.* (aus Apion citirt): *ἐλθόντες ἀπὸ Συρίας ᾤκησαν πρὸς ἀλίμενον θάλασσαν, γειτνιάσαντες ταῖς τῶν κυμάτων ἐκβολαῖς* (Josephus selbst sagt dazu): *πρὸς τοῖς βασιλικοῖς ἦσαν ἱδρυμένοι.* — Der grosse Hafen von Alexandria, an welchem entlang der grösste Theil der Stadt lag, wird im Westen begrenzt durch die Insel Pharos und den die Insel mit dem Festlande verbindenden Damm, im Osten durch die Landspitze Lochias, welche vom Festlande in's Meer hineinragt (s. den Plan bei Kiepert, Zur Topographie des alten Alexandria, Berlin 1872; auch M. Erdmann, Zur Kunde der hellenistischen Städtegründungen, Strassburger Progr. 1883, S. 10—23). Auf der Landspitze Lochias und in deren Nähe lag die königliche Burg mit den zahlreichen dazu gehörigen Gebäuden (*Strabo* XVII, 1, 9 *p.* 794), welche zusammen ein Fünftel der Stadt einnahmen (*Plinius* V, 10, 62; s. überh. *Néroutsos-Bey, L'ancienne Alexandrie*, 1888, mit Plan. Puchstein, Art. „Alexandreia" in Pauly's Real-Enc., Neue Bearb. I, 1, 1893, *Col.* 1376ff. mit Plan. *Lumbroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani*, 2. *ed.* 1895, *p.* 154 *sqq.*). Das Judenquartier lag also am Strande östlich von der Landspitze Lochias.

36) *Philo, Legat. ad Cajum* § 20, *Mang.* II, 565.

37) *Philo, in Flaccum* § 8, *Mang.* II, 525. S. die folgende Anmerkung.

38) *Philo, in Flaccum* § 8, *Mang.* II, 525: *Πέντε μοῖραι τῆς πόλεώς εἰσιν, ἐπώνυμοι τῶν πρώτων στοιχείων τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς· τούτων δύο Ἰουδαϊκαὶ λέγονται, διὰ τὸ πλείστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν. Οἰκοῦσι δὲ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις οὐκ ὀλίγοι σποράδες.* — Die Eintheilung Alexandria's in fünf Bezirke und die Benennung derselben nach den fünf ersten Buchstaben

also die Trennung doch erhalten, und wir werden die jüdischen Quartiere zur Zeit Philo's noch an derselben Stelle wie früher, also im Osten der Stadt zu suchen haben[39]). Nach einer gelegentlichen | Notiz des Josephus wohnten die Juden namentlich in dem „sogenannten Delta", d. h. also in dem vierten Stadtbezirke[40]). Die Gesammtzahl der jüdischen Einwohner Aegyptens schätzt Philo zu seiner Zeit auf etwa eine Million[41]). Er bemerkt dabei, dass die Juden wohnten „bis an die Grenzen Aethiopiens" (*μέχρι τῶν ὁρίων Αἰθιοπίας*). In der That haben wir auch sonst Zeugnisse ihrer Verbreitung über das ganze Land. Im Nomos von Heliopolis, also im Süden des Delta auf der östlichen Seite desselben, lag der von Onias zur Zeit des Ptolemäus Philometor gegründete jüdische Tempel (s. hierüber unten Abschnitt IV). Die dortige Gegend hiess *ἡ Ὀνίου χώρα* (*Antt.* XIV, 8, 1. *B. J.* I, 9, 4). Vielleicht ist damit identisch der *vicus Judaeorum* (*Itinerar. Antonnini*). Ebenfalls auf der östlichen Seite des Delta lag ein *castra Judaeorum* (*Notit. Dignitat.*). Verschieden davon ist *τὸ Ἰουδαίων στρατόπεδον* (*Antt.* XIV, 8, 2. *B. J.* I, 9, 4), denn letzteres lag auf der westlichen Seite des Delta (Näheres s. unten Abschn. IV; dass es mehrere „Judenlager" gegeben hat, kann nicht auffallen, da Ptolemäus Lagi 30000 bewaffnete Juden *εἰς τὴν χώραν κατῴκισεν ἐν τοῖς φρουρίοις*, s. oben Anm. 29). Die Existenz einer Judengemeinde in Athribis im südlichen Delta ist durch eine Inschrift bezeugt[42]). Aus einer Papyrus-Urkunde der früheren Ptolemäer-

des Alphabetes ist auch sonst bezeugt. S. *Pseudo-Callisthenes* I, 32 (*ed. Meusel* in Fleckeisen's Jahrbb. für class. Philol. Supplementbd. V.): *Θεμελιώσας δὲ τὸ πλεῖστον μέρος τῆς πόλεως Ἀλέξανδρος, καὶ χωρογραφήσας ἐπέγραψε γράμματα πέντε· ᾱ β̄ γ̄ δ̄ ε*. Der zweite dieser Stadtbezirke wird auf einer Inschrift aus der Zeit des Antoninus Pius erwähnt: *Τιβέριος Ἰούλιος Ἀλέξανδρος τῶν ἀγορανομηκότων ὁ ἐπὶ τῆς εὐθηνίας τοῦ Β γράμματος* (s. Lumbroso in den *Annali dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1875, S. 15; Bursian's Jahresbericht f. 1874—75, Bd. II, S. 305; Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 455). Den vierten Stadtbezirk, *τὸ καλούμενον Δέλτα*, erwähnt Josephus, s. Anm. 40.

39) Josephus sagt *c. Apion.* II, 4 ausdrücklich, dass die Juden den von ihnen eingenommenen Platz auch später nicht aufgegeben haben (*κατέσχον ὡς μηδ' ὕστερον ἐκπεσεῖν*).

40) *Bell. Jud.* II, 18, 8: *εἰς τὸ καλούμενον Δέλτα· συνῴκιστο γὰρ ἐκεῖ τὸ Ἰουδαϊκόν*.

41) *Philo, in Flaccum* § 6, *Mang.* II, 523: *οὐκ ἀποδέουσι μυριάδων ἑκατὸν οἱ τὴν Ἀλεξάνδρειαν καὶ τὴν χώραν Ἰουδαῖοι κατοικοῦντες ἀπὸ τοῦ πρὸς Λιβύην καταβαθμοῦ μέχρι τῶν ὁρίων Αἰθιοπίας*.

42) *Revue des études juives t.* XVII, 1888, *p.* 235—238 = *Bulletin de correspondance hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 178—182. Den Wortlaut s. unten Abschnitt III.

zeit, welche im Nomos von Arsinoë, dem heutigen Fajjum, in Mittel-Aegypten gefunden worden ist, geht hervor, dass in dem Dorfe Psenyris irgend welche Abgabe zu entrichten war *εις τα αποδοχια της κωμης παρα των Ιουδαιων και των Ελληνων εκαστου σωματος S.* Die Juden und Hellenen bildeten also dort besondere Gruppen neben den Einheimischen[43]. In Antinoopolis, an der südlichen Grenze von Mittelägypten, ist eine hebräische Grabschrift gefunden worden[44]. In Ober-Aegypten haben schon zur Zeit des Jeremia sich Juden angesiedelt (s. oben Anm. 30). In der Gegend von Theben sind Steuer-Quittungen auf Thon-Täfelchen (Ostraka) mit jüdischen Namen gefunden worden, welche der Ptolemäerzeit angehören[45]. Ein Jude Namens *Δανοοῦλος*, welcher ein Pferd, das er einem gewissen Menon hätte überbringen sollen, nicht abgeliefert hat, wird auf einem in der Thebais gefundenen Papyrus des zweiten Jahrh. vor Chr. erwähnt[46]. Im Pan-Tempel zu Apollonopolis Magna (Edfu) haben sich zwei Juden durch Inschriften verewigt[47]. Ein Hauptbeweis für die starke Verbreitung

43) *The Flinders Petrie Papyri ed. by Mahaffy* (= *Royal Irish Academy, Cunningham Memoirs No.* VIII), *Dublin* 1891, *p.* 43. Das Zeichen *S* bedeutet eine halbe Drachme. *σῶμα* ist das gewöhnliche Wort für Sklave; es scheint sich also um eine Taxe zu handeln, welche die in Psenyris wohnenden Juden und Griechen für die in ihrem Besitze befindlichen Sklaven zu entrichten hatten. Anfang und Schluss der Urkunde sind defect. — Auf einer anderen Urkunde aus derselben Gegend vom J. 238/237 vor Chr. kommt vor ein *[παρεπ]ιδημος ος και συριστι Ιωναθας [καλειται]*, *The Flinders Petrie Papyri Part* II (*Cunningham Memoirs No.* IX) *Dublin* 1893, *p.* 23, 15. — Ueber eine dritte, von Grenfell gefundene Papyrus-Urkunde aus jener Gegend, auf welcher jüdische Namen vorkommen (2. Jahrh. vor Chr.), s. Theol. Litztg. 1896, 522. Vgl. auch Deissmann, Theol. Litztg. 1896, 611.

44) Mitgetheilt von Euting, Zeitschr. für ägypt. Sprache und Alterthumskunde XXXIV, 1896, S. 164 f. Euting bemerkt S. 165: „Der Schrift nach dürfte das Denkmal in das 1. Jahrh. n. Chr. gehören.“ Der Entdecker, C. Schmidt, macht aber darauf aufmerksam, dass Antinoopolis erst durch Hadrian gegründet worden ist.

45) Mitgetheilt von Sayce in: *The Jewish Quarterly Review t.* II, 1890, *p.* 400—405. Wilcken, Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien (soll 1898 oder 1899 erscheinen).

46) *Grenfell, An Alexandrian erotic fragment and other greek papyri chiefly Ptolemaic* (*Oxford* 1896) p. 75. Der hier mitgetheilte Papyrus-Text ist ein Brief eines gewissen Menon an seinen Bruder Hermokrates, in welchem es heisst: *ἔγραψα η[.........]εναι ἡμῖν τὴν ἵππον, κα(ὶ) παρ' Ἰουδαίου [...]σθαι αὐτὴν οὗ τὸ ὄνομα Δανοοῦλο[ς· α]ὐτοῦ δὲ μηδ' ἀποδεδωκότος ἡμῖν μ[ηδ]ὲ ἵππον μηδὲ τὴν πορείαν αὐτῆς ἐπ[ιδε]δωκότος, ἐγράψαμέν σοι ὅπως οὖν εἰδῆ[ις]*. Statt *ἔγραψα* ist nach einer brieflichen Bemerkung Grenfell's *ἔγραψας* zu lesen.

47) *Letronne, Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte t.* II (1848) *p.* 252 = *Corp. Inscr. Graec. n.* 4838c = Lepsius, Denkmäler aus

des Judenthums in Oberägypten ist der Umstand, dass der jüdische Aufstand zur Zeit Trajan's sich auch über die Thebais erstreckte[48]). — Entsprechend ihrer grossen Zahl und Bedeutung waren die Juden von Alexandria und Aegypten auch bei allen grösseren Conflicten zwischen der jüdischen und heidnischen Welt in hervorragender Weise betheiligt; so bei der grossen Verfolgung unter Caligula (s. § 17[c]), bei den Aufständen zur Zeit Nero's und Vespasian's[49]) und zur Zeit Trajan's (s. § 21). Eben die Geschichte dieser Conflicte ist zugleich ein Beweis für die fortdauernde Bedeutung des ägyptischen Judenthums auch in der römischen Zeit. — Ausser den eigentlichen Juden lebten aber in Aegypten auch Samaritaner[50]). Schon Alexander der Grosse soll Samaritaner in der Thebais angesiedelt haben[51]). Ptolemäus I Lagi nahm bei seiner Eroberung Palästina's nicht nur aus Judäa und Jerusalem, sondern auch „aus Samarien und von den am Berge Garizim wohnenden" viele Kriegsgefangene mit sich und siedelte sie in Aegypten an[52]). Ein Dorf *Σαμαρεια* in Mittel-Aegypten kommt auf Papyrus-Urkunden aus der Mitte des dritten Jahrh. vor Chr. vor[53]). Zur Zeit des Ptolemäus VI Philometor sollen die Juden und Samaritaner in Aegypten ihren Streit über die wahre Cultusstätte (ob Jerusalem oder der Garizim) vor das Forum des Königs gebracht haben[54]). In Hadrian's angeblichem Briefe an Servianus wird von den Samaritanern in Aegypten dasselbe gesagt, wie von den dortigen Juden und Christen, dass sie nämlich allesammt „Astrologen, Haruspices und Quacksalber" seien[55]). Die Existenz von Samaritanern in Aegypten wird

Aegypten und Aethiopien Bd. XII Blatt 81 *Inscr. Gr. n.* 136 u. 144. Den Wortlaut s. unten Abschnitt IV Anfang.

48) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 164*sq.* (zum 18. Jahre Trajan's). *Orosius* VII, 12.

49) *Bell. Jud.* II, 18, 7—8. VII, 10.

50) Vgl. hierüber: *Juynboll, Commentarii in historiam gentis Samaritanae* (*Lugd. Bat.* 1846) *p.* 38—41, 43—45.

51) *Antt.* XI, 8, 6 *fin.*

52) *Ant.* XII, 1: *πολλοὺς αἰχμαλώτους λαβὼν ἀπό τε τῆς ὀρεινῆς Ἰουδαίας καὶ τῶν περὶ Ἱεροσόλυμα τόπων καὶ τῆς Σαμαρείτιδος καὶ τῶν ἐν Γαριζεὶν, κατῴκισεν ἅπαντας εἰς Αἴγυπτον ἀγαγών.*

53) *The Flinders Petrie Papyri Part* II, *ed. by Mahaffy* (= *Royal Irish Academy, Cunningham Memoirs No.* IX) *Dublin* 1893, *p.* [14] 2, [88] 9, [93] 4, [94] 22, [96] 12. — Aegyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. I, 1895, Nr. 94 (dazu Deissmann, Theol. Litztg. 1896, 611). — Auch auf einem von Grenfell gefundenen Papyrus kommt dieses *Σαμαρεια* vor, s. Theol. Litztg. 1896, 522.

54) *Antt.* XIII, 3, 4. Vgl. XII, 1 *fin.*

55) *Vopisc. vita Saturnini c.* 8 (in den *Scriptores historiae Augustae*): *nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes.*

auch in einem Schreiben der Kaiser Valentinianus, Theodosius und Arkadius vom J. 390 an den *praefectus Augustalis* vorausgesetzt[56]). In der Schrift eines Bischofs Eulogius wird von einer Synode berichtet, welche dieser Bischof gegen die Samaritaner gehalten hat. Wenn darunter der auch sonst bekannte Eulogius von Alexandria zu verstehen ist, so würde damit die Blüthe | der Samaritaner in Aegypten für das sechste Jahrhundert nach Chr. bewiesen sein[57]). Ihre Existenz daselbst ist aber auch noch während des Mittelalters und bis in's 17. Jahrh. nach Chr. nachweisbar[58]).

Von Aegypten aus war die jüdische Diaspora auch weiter nach Westen vorgedrungen. Namentlich in Cyrenaica war sie sehr stark vertreten. Schon Ptolemäus I Lagi hatte dorthin jüdische Ansiedler geschickt[59]). Nach Strabo zerfielen die Einwohner der Stadt Cyrene zu Sulla's Zeit (um 85 v. Chr.) in vier Classen: 1) Bürger, 2) Ackerbauern, 3) Metöken, 4) Juden[60]). Eben damals spielten die Juden bereits eine hervorragende Rolle bei den Unruhen in Cyrene, welche Lucullus bei seiner zufälligen Anwesenheit daselbst zu schlichten hatte[61]). Ueberhaupt scheint es, dass

56) *Codex Theodosianus ed. Haenel* XIII, 5, 18.

57) Wir kennen die Schrift jenes Eulogius nur durch die Mittheilungen bei *Photius, Biblioth. cod.* 230 *s. fin.* (*ed. Bekker p.* 285). Photius hielt den Verfasser für den Eulogius von Alexandria (Ende des 6. Jahrh.), womit aber nicht vereinbar ist, dass die Synode im siebenten Jahre des Kaisers Marcianus (450—457) gehalten worden sein soll. Man hat nur die Wahl, entweder Marcianus in Mauricius zu ändern, der v. J. 582—602 n. Chr. regierte (so z. B. *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* X, 754) oder an einen anderen Eulogius zu denken, etwa den Bischof von Philadelphia in Palästina, welcher die Acten des Concils von Chalcedon 451 unterschrieben hat (so z. B. Tillemont und Ceillier; s. überh. *Smith and Wace, Dictionary of christian biography s. v. Eulogius*). Im letzteren Falle würde seine Schrift für die Geschichte der ägyptischen Samaritaner überhaupt nicht in Betracht kommen.

58) *Juynboll, Commentarii in historiam gentis Sam. p.* 43—45. Heidenheim, Nachrichten über die Samaritaner [in Aegypten] aus einem handschriftlichen Reisejournale aus dem 15. Jahrh. (Vierteljahrsschr. für deutsch- und englisch-theolog. Forschung und Kritik Bd. III, 1867, S. 354—356). Brüll, Die Samaritaner in Kairo (Jahrbb. für jüdische Gesch. und Literatur VII. Jahrg. 1885, S. 43—45).

59) *Joseph. Apion.* II, 4. — Vgl. über die Geschichte von Cyrenaica überh. *Thrige, Res Cyrenensium, Hafniae* 1828. *Clinton, Fasti Hellenici* III, 394—398. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I (1881) S. 457—464, und die hier citirte Literatur. — Zur Geographie: Forbiger, Handb. der alten Geographie II, 825—832.

60) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *τέτταρες δʼ ἦσαν ἐν τῇ πόλει τῶν Κυρηναίων, ἥ τε τῶν πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεωργῶν, τρίτη δʼ ἡ τῶν μετοίκων, τετάρτη δʼ ἡ τῶν Ἰουδαίων.*

61) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2. — Ueber die damalige Thätigkeit

die Juden von Cyrene ganz besonders zum Aufruhr geneigt waren. Zur Zeit Vespasian's verlief hier das Nachspiel des Krieges[62], und zur Zeit Trajan's war Cyrenaica ein Hauptsitz der grossen jüdischen Empörung (s. oben § 21)[63]. — Noch weiter westlich dürfen wir gewiss ebenfalls jü|dische Ansiedelungen voraussetzen. Doch finden sich hiervon nur einzelne sichere Spuren[64].

Die Verbreitung der Juden in Macedonien und Griechenland erhellt vor allem aus dem bei Philo mitgetheilten Briefe Agrippa's an Caligula[65]. Thessalien, Boeotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, endlich τὰ πλεῖστα καὶ

des Lucullus in Cyrene s. *Plutarch. Lucull* 2. Marquardt, Staatsverwaltung I, 459. Sein Hauptzweck war, Schiffe für Sulla zu requiriren. Er hatte dabei aber auch innere Unruhen zu schlichten, da die Zustände in Cyrene noch sehr ungeordnete waren. Der letzte König, Ptolemäus Apion von Cyrene, war im J. 96 v. Chr. gestorben, nachdem er die Römer zu seinen Erben eingesetzt hatte. Aber erst im J. 74 v. Chr. wurde Cyrene als Provinz eingerichtet.

62) *Joseph. Bell. Jud.* VII, 11. *Vita* 76.

63) Vgl. zur Geschichte der Juden in Cyrene auch I *Makk.* 15, 23 (hierzu oben S. 3); *Antt.* XVI, 6, 1. 5; und die Inschrift von Berenike, *Corp. Inscr. Graec. n.* 5361. Noch einiges Material bei *Wesseling*, *De Judaeorum archontibus* 1738 *c.* 3. — Jüdische Männer aus Cyrene werden erwähnt: II *Makk.* 2, 23 (Jason aus Cyrene), *Ev. Matth.* 27, 32 = *Mc.* 15, 21 = *Lc.* 23, 26 (Simon aus Cyrene), *Actor.* 2, 10 (Cyrenäer beim Pfingstfest in Jerusalem), *Act.* 6, 9 (Synagoge der Cyrenäer in Jerusalem), *Act.* 11, 20 (Cyrenäer kommen von Jerusalem nach Antiochia), *Act.* 13, 1 (Lucius von Cyrene in Antiochia).

64) Jüdische Inschriften zu Cirta: *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *n.* 7150 (*Julius Anianus Judeus*), 7155 (*Pompeio Restuto Judeo*), 7530 (dazu *Add. p.* 965), 7710. — Zu Sitifis in Mauritanien: *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *n.* 8423 (*Caelia Thalassa Judaea*), 8499 (*Avilia Aster Judea*, *M. Avilius Januarius pater sinagogae fil. dulcissimae*). — Inschriften zu Hammam-Lif (in Tunis) in der dortigen Synagoge (s. oben Bd. II, S. 437 f. 443). — Wenn die unter Tertullian's Namen überlieferte Schrift *adv. Judaeos* echt ist, würde aus deren Eingang erhellen, dass zu jener Zeit Juden in Carthago waren. — Auf eine Stelle des *Procopius* (*De aedif.* VI, 2 *ed. Dindorf* III, 334) verweist *Friedlaender*, *De Judaeorum coloniis* (Königsberger Progr. 1876) *p.* 3. — In Volubilis im äussersten Westen von Mauritanien ist eine hebräische Inschrift gefunden worden, welche lautet: מטרונא בת רבי יהודה נח (mitgetheilt von Ph. Berger im *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, *Paris* 1892, *Nr.* 1, *p.* 64—66 und *pl.* XIII; incorrect ist die Mittheilung in der *Revue des études juives t.* XXII, 1891, *p.* 294). Berger glaubt sie theils aus paläographischen Gründen, theils wegen des lateinischen Namens *Matrona* noch der römischen Periode, also „den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung“ zuweisen zu dürfen. — Mittelalterliche Inschriften und Zeugnisse stellt zusammen: *Cazès*, *Antiquités judaiques en Tripolitaine* (*Revue des études juives t.* XX, 1890, *p.* 78—87).

65) *Philo, Legat. ad Cajum* § 36, *ed. Mangey* II, 587.

ἄριστα Πελοποννήσου, nennt er als Länder, in welchen Juden wohnten. Unter den inschriftlichen Urkunden über Sklaven-Freilassungen, welche in Delphi gefunden wurden, befinden sich auch zwei über die Freilassung jüdischer Sklaven aus dem 2. Jahrh. vor Chr.[66]). In Sparta und Sikyon müssen nach I *Makk.* 15, 23 schon zur Makkabäerzeit Juden gelebt haben. Bestätigt werden diese Zeugnisse durch die Geschichte des Apostels Paulus, der in Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth jüdische Synagogen fand (Ap.-Gesch. 16, 2—3. 17, 1. 10. 17. 18, 4. 7). Dazu kommen noch einzelne Inschriften[67]). Auch auf den Inseln des griechischen Archipelagus und des mittelländischen Meeres waren fast überall Juden, zum Theil in grosser Anzahl. Bestimmt werden bei Philo Euböa, Cypern und Kreta genannt[68]). Und wenn wir es von den kleineren Inseln nur zum geringeren Theile ausdrücklich wissen, so liegt dies nur an der Dürftigkeit der Nachrichten[69]).

66) *Wescher et Foucart, Inscriptions recueillies à Delphes* (1863) *n.* 57 = Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften herausg. von Collitz Bd. II Heft 3—5, 1892—96 (Delphische Inschriften bearb. von Baunack) *n.* 1722: ein gewisser Atisidas erklärt für frei σώματα γυναικεῖα τρία αἷς ὀνόματα Ἀντιγόνα τὸ γένος Ἰουδαίαν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτᾶς Θεοδώραν καὶ Δωροθέαν. Auf einer anderen Urkunde (*Wescher-Foucart n.* 364 = Collitz-Baunack *n.* 2029) heisst der Freizulassende σῶμα ἀνδρεῖον ᾧι ὄνομα Ἰουδαῖος τὸ γένος Ἰουδαῖον (der Name Ἰουδαῖος kann nur = Ἰούδας sein). Beide Urkunden gehören derselben Zeit an, 170—157 vor Chr.; Baunack (S. 637) setzt sie in das J. 158 vor Chr. Es handelt sich also wohl um Kriegsgefangene der Makkabäerzeit, die als Sklaven nach Griechenland verkauft worden waren.

67) Jüdische Inschriften zu Athen (*Corpus Inscr. Atticarum* III, 2, *n.* 3545. 3546. 3547; ebendas. *n.* 2891—2893 auch Samariter); zu Paträ in Achaia (*Corp. Inscr. Graec. n.* 9896); in Lakonien (*Revue des études juives* X, 1885, *p.* 77) und Thessalonich (*ib. p.* 78); in Mantinea (*Bulletin de corresp. hellénique* XX, 1896, *p.* 159 = *Revue des études juives* XXXIV, 1897, *p.* 148).

68) *Philo, Legat. ad Cajum* § 36, *M.* II, 587. — Vgl. über Cypern: I *Makk.* 15, 23. Apostelgesch. 4, 36. 11, 20. 13, 4 ff., *Joseph. Antt.* XIII, 10, 4, und die Geschichte des grossen Aufstandes unter Trajan (oben § 21); über Kreta: I *Makk.* 15, 23 (Gortyna auf Kreta). *Joseph. Antt.* XVII, 12, 1. *B. J.* II, 7, 1. *Vita* 76.

69) Vgl. I *Makk.* 15, 23 (es werden genannt: Delos, Samos, Kos, Rhodus). *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894 (jüdische Inschrift zu Aegina), *Joseph. Antt.* XVII, 12, 1. *Bell. Jud.* II, 7, 1 (Melos), *Antt.* XIV, 10, 8 (Paros), *Antt.* XIV, 10, 8 u. 14 (Delos), *Antt.* XIV, 7, 2 u. 10, 15 (Kos). — In Rhodus lebte zur Zeit des Tiberius ein Grammatiker Diogenes, welcher nur am Sabbath zu disputiren pflegte (*Sueton. Tiber.* 32: *Diogenes grammaticus, disputare sabbatis Rhodi solitus, venientem eum, ut se extra ordinem audiret, non admiserat ac per servolum suum in septimum diem distulerat*). Zwei hervorragende, in Rhodus lebende Schriftsteller, Posidonius und Apol-

In Italien war namentlich Rom der Sitz einer nach Tausenden zählenden jüdischen Gemeinde[70]. Das erste Auftreten der Juden daselbst reicht bis in die Makkabäerzeit zurück. Schon Judas der Makkabäer sandte eine Gesandtschaft an den römischen Senat, um ein Bündniss mit den Römern abzuschliessen, oder richtiger gesagt, um die Zusicherung ihrer Freundschaft und Unterstützung zu erbitten (I *Makk.* 8, 17—32). Sein Bruder und Nachfolger Jonathan folgte seinem Beispiel (I *Makk.* 12, 1—4. 16). Von grösserer Bedeutung war die Gesandtschaft, welche der dritte der makkabäischen Brüder Simon im J. 140/139 nach Rom sandte. Sie erreichte den Abschluss eines wirklichen Schutz- und Trutzbündnisses mit den Römern (I *Makk.* 14, 24. 15, 15—24). Während ihres längeren Verweilens in Rom scheinen die Gesandten oder deren Begleitung auch Versuche religiöser Propaganda gemacht zu haben. Denn darauf deutet die allerdings etwas confuse Notiz bei *Valerius Maximus* I, 3, 2: *Idem* (nämlich der Prätor Hispalus) *Judaeos, qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit*[71]. Der Jupiter Sabazius ist freilich eine

lonius Molon, haben schon in der ersten Hälfte des 1. Jahrh. vor Chr. gegen die Juden geschrieben.

70) Vgl. über die Juden in Rom überh.: *Migliore, Ad inscriptionem Flaviae Antoninae commentarius sive de antiquis Judaeis Italicis exercitatio epigraphica* (Handschrift der vatikanischen Bibliothek, *n.* 9143, citirt von Engeström). — Auer, Die Juden in Rom unmittelbar vor und nach Christi Geburt (Zeitschr. für die gesammte kathol. Theol. Bd. IV, Heft 1, 1852, S. 56—105). — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. III, 383—392 (1. Aufl. III, 71—81). — Renan, Paulus S. 131 ff. — *Engeström, Om Judarne i Rom under äldre tider och deras katakomber, Upsala* 1876. — *Huidekoper, Judaism at Rome, New York* 1876. — Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, Leipzig 1879. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. S. 1033—1037 (Art. „Rom"). — *Hild, Les juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature* (*Revue des études juives t.* VIII, 1884, *p.* 1—37. XI, 1885, *p.* 18—59, 161—194). — *Hudson, History of the Jews in Rome,* 2. *ed., London* 1884 (394 *p.*). — A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart. 2 Bde. in 3 Abthlgn. Frankfurt 1893. — Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom, Bd. II, 1420—1870, Berlin 1895. Bd. I, 139 v. Chr.—1420 n. Chr., Berlin 1896. — Die Werke und Abhandlungen von Levy, Garrucci u. A. über die Inschriften der jüdischen Katakomben in Rom (s. oben § 2). Auch die unten am Anfang von Abschnitt V genannte Literatur.

71) Der Text des Valerius Maximus hat im ersten Buche eine grosse Lücke. Zu deren Ergänzung dienen zwei uns erhaltene Auszüge aus seinem Werke: der des Julius Paris und der des Januarius Nepotianus (beide herausgegeben von Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* III, 3, 1828; für die Lücke auch in Kempf's Ausgabe des Valerius Maximus, 1854). Die uns interessirende Stelle ist oben nach dem Auszuge des Paris mitgetheilt. Im Auszug

phrygische Gottheit[72]). Da aber das *Judaeos* im Texte gesichert ist, so beruht seine Nennung an unserer Stelle ohne Zweifel auf einer Verwechselung des jüdischen *Sabaoth* (*Zebaoth*) mit *Sabazius*[73]). Das hier berichtete Ereigniss fällt aber | (nach den bei Valerius Maximus unmittelbar vorhergehenden Worten) in das Consulat des M. Popilius Laenas und L. Calpurnius Piso (139 v. Chr.), also genau in die Zeit der Gesandtschaft Simon's, und bezieht sich demnach höchst wahrscheinlich auf diese. Man darf daraus zugleich schliessen, dass damals noch keine Juden dauernd in Rom wohnten. Die ersten Ansiedelungen scheinen aber bereits im ersten Drittel des ersten Jahrhunderts vor Chr. stattgefunden zu haben, denn schon vor dem Jahr 61 wurden jüdische Gelder aus Italien nach Jerusalem abgeführt[74]). Zu grösserer Bedeutung gelangte die römische Juden-

des Nepotianus lautet dieselbe Stelle: *Judaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hippalus urbe exterminavit; arasque privatas e publicis locis abiecit.* Da also beide Epitomatoren das Wort *Judaeos* haben, so hat es ohne Zweifel bei Valerius Maximus gestanden. Es fehlt nur in dem auf einer schlechten Abschrift aus Paris beruhenden gedruckten Vulgärtexte, welchem ich in der ersten Auflage dieses Buches gefolgt bin.

72) Vgl. über Sabazius: Georgii in Pauly's Real-Enc. VI, 1, 615—621. — Lenormant in der *Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXVIII, 1874, *p.* 300 *sqq.* 380 *sqq.* XXIX, 1875, *p.* 43 *sqq.* — Ueber seine Verehrung in Rom: Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 80 f. *Corp. Inscr. Lat. t.* VI, *n.* 429. 430. Kaibel, *Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae n.* 1021. 1022. Schon Cicero kennt die *Sabazia* (*De natura deorum* III, 23, 58).

73) *Zebaoth* ist zwar an sich kein Eigenname. Da aber das hebr. *Jahve Zebaoth* durch κύριος Σαβαώθ wiedergegeben wurde (so die LXX namentlich im Jesajas, s. Trommius' und Hatch' Concordanzen, und zwar ist Σαβαώθ die besser bezeugte Form, nicht Σαββαώθ), so ist Σαβαώθ in der That von Juden, Christen und Heiden als Gottesname behandelt worden, s. *Orac. Sibyll.* I, 304. 316. II, 240. XII, 132 (*ed. Friedlieb* X, 132). *Celsus* bei *Origenes c. Cels.* I, 24. V, 41. 45. Die Gnostiker bei *Irenaeus* I, 30, 5; *Origenes c. Cels.* VI, 31—32; *Epiphanius haer.* 26, 10. 40, 2. Zahlreiche gnostische Gemmen (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte Heft I, 1876, S. 187 ff.). *Origenes* selbst, *Exhortatio ad martyrium c.* 46. *Hieronymus, epist.* 25 *ad Marcellam de decem nominibus Dei* (*Opp. ed. Vallarsi* I, 130 *sq.*). Auch in ähnlichen anonymen Tractaten über die Gottesnamen (*Hieronymi Opp. ed. Vallarsi* III, 719 *sq. Lagarde, Onomastica sacra p.* 160. 205 *sq.*). — An den hebräischen Sabbath ist sicher nicht zu denken, da nicht einzusehen ist, inwiefern dieser als Gottesname aufgefasst werden konnte. — Vgl. im Allgemeinen auch Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 228.

74) *Cicero pro Flacco* 28: *Quum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolyma exportari soleret, Flaccus sanxit edicto, ne ex Asia exportari liceret.* — Flaccus war von 62—61 vor Chr. Statthalter von Asien. Wenn schon damals jüdische Gelder aus Italien nach Jerusalem abgeführt wurden, so kann die Ansiedelung von Juden in Italien nicht erst seit dem Triumph des Pompejus (61 vor Chr.) datiren, worauf mit Recht Berliner

schaft seit den Tagen des Pompejus. Als dieser im J. 63 Jerusalem erobert hatte, brachte er auch zahlreiche jüdische Kriegsgefangene mit nach Rom. Sie wurden dort als Sklaven verkauft; viele von ihnen aber bald wieder freigelassen, da sie ihren Herren wegen ihres strengen Festhaltens an den jüdischen Gebräuchen unbequem waren. Mit dem römischen Bürgerrechte beschenkt, siedelten sie sich jenseits des Tiber an und verstärkten hier die wahrscheinlich schon vorhandene jüdische Gemeide[75]. Von da an bildete die jüdische Colonie in Trastevere einen nicht unwichtigen Factor des römischen Lebens. Als Cicero im J. 59 v. Chr. seine Vertheidigungsrede für Flaccus hielt, finden wir auch zahlreiche Juden unter den Zuhörern anwesend[76]. Beim Tode Cäsar's, des grossen Judenprotectors, klagten eine Menge von Juden die Nächte hindurch an seinem Scheiterhaufen[77]. Zur Zeit des Augustus zählten sie schon nach Tausenden. Wenigstens erzählt Josephus, dass an die Deputation, welche im J. 4 vor Chr. von Palästina nach Rom kam, sich 8000 römische Juden angeschlossen hätten[78]. Zur Zeit des Tiberius begannen bereits die Repressivmassregeln. Die ganze Judenschaft wurde im J. 19 nach Chr. aus Rom verwiesen, nach Josephus deshalb, weil ein paar Juden einer vornehmen Proselytin Namens Fulvia grosse Summen Geldes abgeschwindelt hatten unter dem Vorgeben, sie an den Tempel nach Jerusalem zu schicken[79]. Viertausend waffenfähige Juden wurden dafür nach Sardinien zur Bekämpfung der dortigen Briganten deportirt; die übrigen aus der Stadt verwiesen. So berichten im Wesentlichen übereinstimmend

aufmerksam gemacht hat (Geschichte der Juden in Rom, Bd. I, 1893, S. 5 ff.). Andererseits hat freilich Berliner Unrecht, wenn er die Beziehung der gleich zu erwähnenden Notiz Philo's auf die Zeit des Pompejus in Abrede stellt. Auf welche Zeit soll sie sich denn sonst beziehen?

75) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23, *Mang.* II, 568: *Πῶς οὖν ἀπεδέχετο* (*scil. Augustus*) *τὴν πέραν τοῦ Τιβέρεως ποταμοῦ μεγάλην τῆς Ῥώμης ἀποτομὴν, ἣν οὐκ ἠγνόει κατεχομένην καὶ οἰκουμένην πρὸς Ἰουδαίων; Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες. Αἰχμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἠλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες.* — Die Beziehung dieser Worte auf die Zeit des Pompejus sucht Berliner a. a. O. durch Berufung auf *Appian. Mithridat.* 117 zu entkräften. Dort ist aber nicht von gewöhnlichen Gefangenen, sondern von Fürstenkindern und Feldherren die Rede.

76) *Cicero pro Flacco* 28.

77) *Sueton. Caesar* 84: *In summo publico luctu exterarum gentium multitudo cirlulatim suo quaeque more lamentata est, praecipueque Judaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt.*

78) *Antt.* XVII, 11, 1. *B. J.* II, 6, 1.

79) *Antt.* XVIII, 3, 5.

Tacitus[80]), Suetonius[81]) und Josephus[82]). Nach dem zeitgenössischen Berichte Philo's war die Massregel hauptsächlich durch den schon damals mächtigen Sejan betrieben worden[83]). Nach dem Sturze Sejan's (31 n. Chr.) habe Tiberius eingesehen, dass die Juden von Sejan grundlos verleumdet worden seien, und habe den Behörden (ὑπάρχοις) an allen Orten befohlen, die Juden nicht zu belästigen und die Ausübung ihrer Gebräuche nicht zu hindern[84]). Man darf daher annehmen, dass ihnen auch die Rückkehr nach Rom gestattet worden | ist; und es erklärt sich so, dass Philo schon zur Zeit Caligula's die Existenz der römischen Gemeinde wieder als selbstverständlich voraussetzen kann. Die Regierung des Claudius be-

80) *Annal.* II, 85: *Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis factumque patrum consultum, ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.*

81) *Vita Tiber.* 36: *Externas caerimonias, Aegyptios Judaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Judaeorum juventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis ejusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetuae servitutis nisi obtemperassent.*

82) Josephus (*Antt.* XVIII, 3, 5) sagt bestimmt, dass 4000 Juden zum Kriegsdienst ausgehoben und nach Sardinien geschickt wurden. Tacitus nennt dieselbe Zahl, spricht aber von Aegyptern und Juden. Nach Tacitus wären die Uebrigen aus Italien, nach Josephus nur aus Rom vertrieben worden. Suetonius stimmt mehr mit Josephus. — Die harte Bestrafung (statt einfacher Ausweisung) erklärt Mommsen daraus, dass die Juden in Rom als *libertini* römische Bürger waren (Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Sybel's Historische Zeitschr. Bd. 64 = N. F. Bd. 28, 1890, S. 407 f.). — Ueber die Chronologie vgl. Volkmar, Die Religionsverfolgung unter Kaiser Tiberius und die Chronologie des Fl. Josephus in der Pilatus-Periode (Jahrbb. für prot. Theol. 1885, S. 136—143). Volkmar nimmt mit Recht an, dass Josephus *Antt.* XVIII, 3, 5 dieselbe Juden-Austreibung meine wie Tacitus und dass diese (gemäss dem Bericht des Tacitus) in das J. 19 n. Chr. falle.

83) *Euseb. Chron. ad ann. Abr.* 2050 (*ed. Schoene* II, 150) nach dem Armenischen: *Seianus Tiberii procurator, qui intimus erat consiliarius regis, universim gentem Judaeorum derperdendam exposcebat. Meminit autem huius Philon in secunda relatione.* — *Syncellus, ed. Dindorf* I, 621: Σηιανὸς ἔπαρχος Τιβερίου Καίσαρος περὶ τελείας ἀπωλείας τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων πολλὰ συνεβούλευε τῷ Καίσαρι, ὡς Φίλων Ἰουδαῖος ἐξ Ἀλεξανδρείας διάγων ἱστορεῖ ἐν τῇ δευτέρᾳ τῆς περὶ αὐτοῦ πρεσβείας. — *Hieronymus, Chron.* (bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 151): *Seianus praefectus Tiberii qui aput eum plurimum poterat instantissime cohortatur, ut gentem Judaeorum deleat. Filo meminit in libro legationis secundo.* — Dieselbe Notiz nach derselben Schrift Philo's auch bei *Euseb. Hist. eccl.* II, 5, 7. — Vgl. über dieses Werk Philo's unten § 34.

84) *Philo, Legat. ad Cajum* § 24, *ed. Mang.* II, 569.

gann mit einem allgemeinen Toleranz-Edict für die Juden[85]). Aber auch dieser Kaiser sah sich später genöthigt, Massregeln gegen die Juden zu ergreifen. Nach den kurzen Berichten der Apostelgeschichte und des Suetonius hätte eine wirkliche Ausweisung der Juden aus Rom durch Claudius stattgefunden[86]). Nach dem offenbar genaueren Berichte des Dio Cassius verbot aber Claudius den Juden nur die Versammlungen, da eine Ausweisung ohne grossen Tumult nicht durchführbar gewesen wäre[87]). Dieses Verbot kam freilich einem Verbote freier Religionsübung gleich und hatte wohl zur Folge, dass Viele die Stadt verliessen. Die Zeit des Edictes lässt sich nicht sicher bestimmen; jedenfalls fällt es in die spätere Zeit des Claudius, wahrscheinlich 49 n. Chr.[88]). Aus den Worten

85) *Joseph. Antt.* XIX, 5, 2—3.

86) Ap.-Gesch. 18, 2: *διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης*. — *Sueton. Claud.* 25: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.*

87) *Dio Cass.* LX, 6: *τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.* — Die Notiz steht bei Dio Cassius im Anfang der Regierung des Claudius, während die von der Apostelgeschichte berichtete Massregel wahrscheinlich viel später fällt (s. Anm. 88). Allein Dio Cassius erzählt hier überhaupt noch nicht chronologisch, sondern giebt eine allgemeine Charakteristik des Claudius (dies scheint mir sicher trotz der entgegengesetzten Bemerkungen von H. Lehmann, Studien zur Gesch. des apost. Zeitalters S. 2—4; mit den Worten *λέξω δὲ καθ᾽ ἕκαστον ὧν ἐποίησε c.* 3 geht Dio nicht zur chronologischen Erzählung, sondern zur Schilderung der guten Seiten des Claudius über). Ein den Juden ungünstiges Edict kann unmöglich in die erste Zeit des Claudius fallen, da Claudius eben damals ein Toleranzedict für sie erliess. Das von Dio Cassius erwähnte Edict ist also höchst wahrscheinlich mit dem des Suetonius identisch. Es wäre ja seltsam, wenn der eine nur dieses, der andere nur jenes erwähnte. Das *expulit* bei Suetonius ist zu verstehen nach Analogie von *Sueton. Tiber.* 36: *expulit et mathematicos, sed deprecantibus . . . veniam dedit.* Die Ausweisung war wohl beabsichtigt; als man aber merkte, dass sie auf Schwierigkeiten stossen würde, sah man davon ab. Hieraus erklärt sich auch das Schweigen des Tacitus und Josephus. Mommsen (Sybel's Historische Zeitschrift Bd. 64, 1890, S. 416) nimmt nicht einmal eine beabsichtigte Ausweisung an, sondern nur ein Verbot der Ausübung des Gottesdienstes.

88) Unser Edict wird von Manchen identificirt mit dem von Tacitus zum J. 52 erwähnten, *Tac. Annal.* XII, 52: *De mathematicis Italia pellendis factum senatus consultum atrox et irritum.* Allein unter den *mathematici* kann unmöglich die römische Judengemeinde verstanden werden. — In der Chronik des Eusebius und Hieronymus wird die Ausweisung der Juden durch Claudius nicht erwähnt. Eine genaue Zeitangabe für unser Edict (und zwar das neunte Jahr des Claudius, 49 n. Chr.) giebt nur *Orosius* VII, 6, 15 (*ed. Zangemeister* 1882): *Anno ejusdem nono expulsos per Claudium Urbe Judaeos Josephus refert. Sed me magis Suetonius movet, qui ait hoc modo etc.* Da aber Josephus die

| Sueton's darf man wohl schliessen, dass es veranlasst war durch Unruhen, welche infolge der Predigt von Christo im Schoosse der Judenschaft entstanden waren[89]). Auch dieses Edict des Claudius hatte nur ganz vorübergehende Folgen. Es vermochten eben solche Massregeln nicht mehr die bereits festgewurzelte jüdische Gemeinde wieder auszurotten oder auch nur dauernd zu schwächen. Sie war, namentlich durch ihre zahlreichen Proselyten, schon zu sehr mit dem römischen Leben verwachsen, als dass eine völlige Unterdrückung noch hätte gelingen können. Aus der Stadt ausgewiesen, wanderten sie in die Nachbarschaft, etwa nach Aricia aus[90]), um sich von dort dann bald wieder in die Stadt hereinzuziehen. Ihre Geschichte in Rom lässt sich in die Worte des Dio Cassius zusammenfassen: Oft unterdrückt, sind sie doch auf's stärkste gewachsen, so dass sie selbst die freie Ausübung ihrer Gebräuche durchsetzten[91]). Der vornehme Römer sah freilich mit Verachtung auf sie herab. Aber

Sache überhaupt nicht erwähnt, so ist die Notiz in Betreff der Quellenangabe jedenfalls irrig und damit auch hinsichtlich ihres Inhaltes nicht sicher. Immerhin darf man annehmen, dass Orosius die genaue Zeitangabe nicht aus der Luft gegriffen hat. Er schreibt im dortigen Zusammenhang die Chronik des Eusebius = Hieronymus ab, schaltet aber in dieselbe die dort fehlende Notiz über die Judenaustreibung auf Grund anderweitiger Kunde ein. Auch nach dem Zusammenhang der Apostelgeschichte (beachte das προσφάτως *Act.* 18, 2) ist es wahrscheinlich, dass das Edict etwa um 50—52 n. Chr. fällt. Paul Schmidt (Der erste Thessalonicherbrief 1885, S. 87—90) glaubt in der „immer von Neuem übersehenen" Stelle *Euseb. Hist. eccl.* II, 18 *fin.* einen Beweis für die Datirung des Edictes aus dem Jahre 52/53 gefunden zu haben, weil dort das Edict in die Zeit gesetzt wird, „als Paulus seinen Weg von Jerusalem bis Illyrien vollendete". Der Wortlaut bei Eusebius zeigt aber, dass er keine anderen Quellen hatte, als *Rom.* 15, 19 und *Act.* 18. — Vgl. überh.: Wurm, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1833, 1. Heft, S. 44—49. *Anger, De temporum in actis apostolorum ratione* (1833) *p.* 116 *sqq.* Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 120—128. Winer, RWB. I, 231 f. (Art. Claudius). H. Lehmann, Studien zur Geschichte des apostolischen Zeitalters (1856) S. 1—9. *Lewin, Fasti sacri* (*London* 1865) *n.* 1773. 1774. Laurent, Neutestamentliche Studien, 1866, S. 88—91. Keim, Art. „Claudius" in Schenkel's Bibellex. Paul Schmidt a. a. O.

89) Ueber *Chrestus* = *Christus* s. Hug, Einl. in das N. T. (4. Aufl.) II, 335. Anger a. a. O. S. 116. Credner, Einl. in das N. T. S. 381. Hilgenfeld, Einl. in das N. T. S. 303 f. *Huidekoper, Judaism at Rome p.* 229 *sq.*

90) Dies deutet der Scholiast zu Juvenal IV, 117 an: *qui ad portam Aricinam sive ad clivum mendicaret inter Judaeos, qui ad Ariciam transierant ex Urbe missi.*

91) *Dio Cass.* XXXVII, 17: ἔστι καὶ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις τὸ γένος τοῦτο, κολουσθὲν μὲν πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλεῖστον, ὥστε καὶ ἐς παρρησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι.

gerade die häufigen Spottreden der Satiriker sind ebensoviele Zeugnisse dafür, wie sehr sie in der römischen Gesellschaft bemerkt wurden[92]). Schon von der Zeit des Augustus an fehlt es auch nicht an directen Beziehungen von Juden zum kaiserlichen Hofe; ja zur Zeit Nero's scheint die Kaiserin Poppäa selbst dem Judenthum zugeneigt gewesen zu sein[93]). Allmählich breiteten sie sich

92) Ueber die sociale Stellung der Juden in Rom s. die oben Anm. 70 citirte Literatur, bes. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. III, 383—392.

93) Auf Beziehungen der Juden zu Augustus und Agrippa deuten die Namen *Αὐγουστήσιοι* und *Ἀγριππήσιοι*, welche zwei jüdische Gemeinden in Rom führten (s. unten Nr. II). — Die Kaiserin Livia hatte eine jüdische Sklavin Namens Akme (*Jos. Antt.* XVII, 5, 7. *Bell. Jud.* I, 32, 6. 33, 7). — Kaiser Claudius war mit dem jüdischen Alabarchen Alexander (nach anderer Lesart Lysimachus) befreundet, der seiner Mutter Antonia als Finanz-Verwalter gedient hatte (*Antt.* XIX, 5, 1: *λύει δὲ καὶ Ἀλέξανδρον* [*Lat. Lysimachum*] *τὸν ἀλαβάρχην φίλον ἀρχαῖον αὐτῷ γεγονότα καὶ Ἀντωνίαν αὐτοῦ ἐπιτροπεύσαντα τὴν μητέρα*). — Auf einer Inschrift aus der Zeit des Claudius wird eine [*Cl*]*audia Aster* [*Hi*]*erosolymitana* [*ca*]*ptiva*, offenbar eine jüdische Sklavin des Claudius, erwähnt (*Orelli-Henzen, Inscr. Lat. n.* 5302 = *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 6467 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1971). — Am Hofe Nero's finden wir einen jüdischen Schauspieler Alityrus (*Jos. Vita* 3). — Poppäa wird selbst als *θεοσεβής* bezeichnet und war stets bereit, jüdische Bittgesuche beim Kaiser zu vertreten (*Jos. Antt.* XX, 8, 11. *Vita* 3). Dass sie nach ihrem Tode nicht nach römischer Sitte verbrannt, sondern „nach der Gewohnheit ausländischer Könige" (*regum externorum consuetudine*) einbalsamirt wurde, bemerkt *Tacitus Annal.* XVI, 6. — Unter Vespasian, Titus und Domitian lebte der jüdische Geschichtschreiber Josephus in Rom, von allen drei Kaisern durch Wohlthaten unterstützt und geehrt (*Jos. Vita* 76). — Durch Domitian's Vetter Flavius Clemens drang, zwar nicht das Judenthum, aber das aus dem Judenthum hervorgegangene Christenthum sogar in die kaiserliche Familie ein (so wird jetzt allgemein und mit Recht *Dio Cass.* LXVII, 14 und *Sueton. Domit.* 15 verstanden). — Aus späterer Zeit ist etwa noch der jüdische Spielgefährte (*conlusor*) des Caracalla zu erwähnen (*Spartian. Caracalla* 1; hierzu Görres, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1884, S. 147 ff.). — Ausserdem ist zu erinnern an die regen Beziehungen des Herodes und seiner Dynastie zu Augustus und dessen Nachfolgern. Die meisten Söhne des Herodes wurden in Rom erzogen. Agrippa I brachte den grössten Theil seines Lebens bis zu seiner Ernennung zum König in Rom zu; als Knabe war er mit Drusus, dem Sohne des Tiberius, befreundet (*Jos. Antt.* XVIII, 6, 1), später mit Caligula. Bekannt sind die nahen Beziehungen Agrippa's II und der Berenice zu Vespasian und Titus. — Endlich verdient aber auch bemerkt zu werden, dass unter den jüdischen Namen auf den Inschriften sich auffallend häufig Gentilnamen der Kaiser finden. Es kommen folgende, und zwar in ziemlich grosser Anzahl vor: Julius, Claudius, Flavius, Aelius, Aurelius, Valerius. Mögen diese Namen auch häufig nicht auf die alten Geschlechter, sondern auf spätere Kaiser als Quelle zurückgehen (Constantin d. Gr. z. B. hiess mit seinem vollen Namen C. Flavius Valerius Aurelius Claudius Const.), so beweisen sie doch

auch in der Stadt immer | mehr aus. Das Quartier in Trastevere blieb nicht das einzige[94]. Wir finden sie später auch auf dem Marsfelde und mitten in der römischen Geschäftswelt: in der Subura (s. unten Nr. II). Juvenal macht sich darüber lustig, dass der heilige Hain der Egeria vor Porta Capena an die Juden verpachtet sei und von jüdischen Bettlern wimmle (*Sat.* III, 12—16). Die Ansiedelung von Juden in verschiedenen Gegenden der Stadt und ihre fortdauernde Blüthe bis in die spätere Kaiserzeit wird namentlich auch durch die z. Th. erst in neuerer Zeit entdeckten jüdischen Begräbnissplätze bezeugt, deren im Ganzen bis jetzt folgende bekannt sind[95]. 1) Ein ziemlich unansehnliches | Cömeterium entdeckte Bosio im J. 1602 vor der Porta Portuensis. Es war wohl der Begräbnissplatz der Juden in Trastevere. Die Kenntniss der Localität ist später verloren gegangen, und es ist bis jetzt nicht gelungen, sie wiederzufinden[96]. 2) Ein grösseres Cömeterium wurde im Anfang der sechziger Jahre an der Via Appia in der Vigna Randanini (noch etwas weiter aussen, als die Callistkatakombe) entdeckt. Ihm verdanken wir die Kenntniss einer grossen Zahl römisch-jüdischer Grabschriften[97]. 3) Im J. 1867 (oder 1866?) wurde in der Vigna des Grafen Cimarra ebenfalls an der Via Appia (beinahe gegenüber der Callistkatakombe) ein jüdisches Cömeterium aufgedeckt, über welches de Rossi eine kurze Notiz gegeben hat[98].

immerhin ein nahes Verhältniss der Juden zu den Kaisern. — Vgl. sonst auch die Abhandlung von Harnack über die Christen am Kaiserhofe (*Princeton Review* 1878, *July*, *p.* 239—280).

94) Hierauf macht mit Recht auch Berliner (Gesch. der Juden in Rom I, 105 f.) aufmerksam.

95) Vgl. die Uebersichten bei Kraus, Roma Sotterranea (1. Aufl. 1873) S. 489 f. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols III, 1875, S. 271 f. Berliner, Geschichte der Juden in Rom Bd. I, 1893, S. 45—92. Vogelstein und Rieger, Gesch. der Juden in Rom Bd. I, 1896, S. 49 ff. Daselbst S. 459—483 Zusammenstellung der Inschriften. — Die bis gegen Ende der fünfziger Jahre bekannten griechisch-jüdischen Inschriften aus Rom sind zusammengestellt im *Corp. Inscr. Graec. T.* IV *n.* 9901—9926. Einige lateinische s. im *Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 29756—29763. Vgl. überh. die Literatur über die Inschriften oben § 2.

96) *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei p.* 3.

97) Vgl. *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini, Roma* 1862. — Ders., *Dissertazioni archeologiche di vario argomento, vol.* II, *Roma* 1865, *p.* 150—192. — Ueber die Lage des Cömeteriums s. den Plan bei *De Rossi, Bullettino di Archeologia cristiana* (1. Serie) Bd. V, 1867, S. 3 und dazu die Erläuterung S. 16.

98) *De Rossi, Bullettino* V, 16. Die Inschriften aus diesem Cömeterium

4) Ein jüdisches Cömeterium an der Via Labicana, also in der Nähe des Esquilin und Viminal, etwa aus der Zeit der Antonine, ist im J. 1883 durch Marucchi nachgewiesen worden[99]. 5) Ueber ein im J. 1885 an der Via Appia, gegenüber der Vigna Randanini, entdecktes jüdisches Cömeterium hat Nikolaus Müller einen vorläufigen Bericht gegeben[100]. 6) Auch in Porto (an der Tibermündung) ist ein jüdisches Cömeterium mit einigen Inschriften gefunden worden[101]. Das Alter dieser Cömeterien und der darin enthaltenen Inschriften lässt sich nur annähernd bestimmen: sie mögen in der Hauptsache etwa dem zweiten bis vierten Jahrh. n. Chr. angehören.

Ausser den eigentlichen Juden gab es in Rom (wie in Alexandria) auch Samaritaner[102]. Ein Samaritaner Namens Thallus, ein Freigelassener des Kaisers Tiberius, lieh dem Agrippa I in Rom einst eine grosse Summe[103]. Die Existenz von Samaritanern in Rom noch zur Zeit des Ostgothenkönigs Theodorich ist bezeugt durch ein Schreiben dieses Königs an den Comes Arigernus, welches der Briefsammlung Cassiodor's einverleibt ist[104]. Dass die Samari|taner überhaupt im römischen Reiche noch in der späteren Kaiserzeit nicht ohne Bedeutung waren, erhellt aus der kaiserlichen Gesetzgebung, welche mehrfach auf sie Bezug nimmt[105].

giebt nach de Rossi's Mittheilungen: Berliner, Geschichte der Juden in Rom I, 1893, S. 90—92.

99) Marucchi in De Rossi's *Bullettino* 1883, *p.* 79 *sq.* Ders., *Di un nuovo cimitero giudaicho scoperto sulla via Labicana*, 1887.

100) *Nicolò Mueller*, *Le catacombe degli Ebrei presso la via Appia Pignatelli* (Mittheilungen des kaiserl. Deutschen archäolog. Instituts, Römische Abtheilung Bd. I, 1886, S. 49—56).

101) S. *De Rossi*, *Bullettino* IV, 1866, *p.* 40. — Fünf Inschriften aus dem Cömeterium in Porto (darunter einige zum ersten Male) giebt nach Mittheilungen de Rossi's: *Derenbourg*, *Mélanges Renier*, 1887, *p.* 437—441.

102) S. hierüber: *Juynboll*, *Commentarii in historiam gentis Samaritanae* (1846) *p.* 47—49.

103) *Jos. Antt.* XVIII, 6, 4. Vgl. dazu unten § 33, III, 10.

104) *Cassiodor. Variarum* III, 45 (*ed. Mommsen* in: *Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi t.* XII, 1894): *Arigerno Viro Illustri Comiti Theodericus Rex Defensores itaque sacrosanctae ecclesiae Romanae conquesti sunt, beatae recordationis quondam Simplicium domum in sacratissima Urbe positam ab Eufraxio acolutho instrumentis factis solemniter comparasse; quam per annorum longa curricula ecclesiam Romanam quieto jure suggerunt possedisse et in usus alienos transtulisse securitate dominii. Nunc autem existere Samareae superstitionis* [*populum*] *improba fronte duratum, qui synagogam ibidem fuisse iniquis conatibus mentiatur.* — *populum* fehlt in einem Theil der Handschriften und ist von Mommsen getilgt.

105) *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XIII, 5, 18. XVI, 8, 16 u. 28. *Novell. Justin.* 129 u. 144.

Nächst der römischen Judengemeinde ist vermuthlich die in Puteoli (Dikäarchia) die älteste in Italien. In diesem Haupt-Hafenplatz für den Handel Italiens mit dem Orient finden wir Juden bereits um das J. 4 vor Chr., unmittelbar nach dem Tode Herodes' des Gr.[106]). — Im übrigen Italien sind sie erst in der späteren Kaiserzeit nachweisbar; doch gestattet dies keinen negativen Schluss in Bezug auf die Zeit ihrer Ansiedelung[107]). Viel inschriftliches Material hat in neuerer Zeit namentlich die Entdeckung der Katakombe von Venosa (Venusia in Apulien, Geburtsort des Horaz) geliefert. Die Inschriften derselben sind griechisch, lateinisch und hebräisch; nach Mommsen's Urtheil aus dem sechsten Jahrh. n. Chr.[108]).

106) *Jos. Antt.* XVII, 12, 1. *Bell. Jud.* II, 7, 1. — Schon im J. 61 n. Chr. war hier auch eine Christengemeinde (Ap.-Gesch. 28, 13—14).

107) Die Nachweise s. bei Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms Bd. III (1871) S. 511—512. Ders., *De Judaeorum coloniis* (Königsberger Progr. 1876) *p.* 1—2. Renan, Der Antichrist (1873) S. 8. Für Unteritalien auch bei *Ascoli, Iscrizioni* (1880) *p.* 33—38. *Neubauer, The early settlement of the Jews in Southern Italy* (*Jewish Quarterly Review vol.* IV, 1892, *p.* 606—625). — Die Orte, an welchen sie sich finden, sind bes. folgende: Genua (*Cassiodor. Variar.* II, 27), Mailand (*Cassiodor. Var.* V, 37, Inschriften *Revue archéol. Nouv. Série t.* II, 1860, *p.* 348), Brescia (Inschriften *Corp. Inscr. Lat. t.* V *n.* 4411 und Kaibel, *Inscr. Graecae Siciliae et Italiae n.* 2304), Aquileja (Römische Inschrift bei *Garrucci Cimitero p.* 62), Bologna (*Ambrosius Exhortatio virginitatis c.* 1), Ravenna (*Anonymus Valesii c.* 81—82, im Anhang zu den meisten Ausgaben des Ammianus Marcellinus), Capua (Inschrift bei *Mommsen, Inscr. Regni Neap.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905), Neapel (*Procop. Bell. Gotth.* I, 8 u. 10, *ed. Dindorf t.* II *p.* 44 u. 53), Venosa (s. die nächste Anm.), Syracus (Inschrift *Corp. Inscr. Graec. n.* 9895), Palermo, Messina, Agrigent (Briefe Gregor's des Gr.). — In Apulien und Calabrien konnten im vierten Jahrhundert an manchen Orten die Gemeinde-Aemter nicht regelmässig besetzt werden, weil die jüdischen Einwohner sich weigerten, dieselben zu übernehmen (Erlass der Kaiser Arcadius und Honorius v. J. 398 im *Codex Theodosianus* XII, 1, 158: *Vacillare per Apuliam Calabriamque plurimos ordines civitatum comperimus, quia Judaicae superstitionis sunt, et quadam se lege, quae in Orientis partibus lata est, necessitate subeundorum munerum aestimant defendendos*).

108) Die Katakombe ist schon im J. 1853 entdeckt und in zwei Denkschriften (von De Angelis und Smith und von D'Aloe) beschrieben worden. Beide Denkschriften lagen aber handschriftlich im Archiv des Museums zu Neapel vergraben, bis ihr Inhalt in neuerer Zeit bekannt gemacht wurde 1) durch *Ascoli, Iscrizioni inedite o mal note greche latine ebraiche di antichi sepolcri giudaici del Napolitano, Torino e Roma* 1880, und 2) im *Corp. Inscr. Lat. t.* IX (1883) *n.* 6195—6241, vgl. 647. 648. — Eine kurze Mittheilung über die Katakombe hatte schon früher Hirschfeld gegeben (*Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 148—152). — Vgl. auch Theol. Literaturztg. 1880, 485—488. Grätz, Monatsschr. 1880, S. 433 ff. *Derenbourg, Revue des études juives t.* II, 1881, *p.* 131—134. *Lenormant, La catacombe juive de Ve-*

— In | Spanien und Gallien finden wir jüdische Gemeinden ebenfalls in der späteren Kaiserzeit an verschiedenen Orten. In Betreff der Zeit gilt hier dasselbe wie von Italien [109]).

II. Gemeinde-Verfassung.

1. Innere Organisation der Gemeinden [1]).

Die Erhaltung der jüdischen Religion und Sitte bei den in alle Welt zerstreuten Gliedern des Volkes war selbstverständlich nur möglich, wenn sie auch in der Fremde, mitten unter der heidnischen Welt, sich zu selbständigen Gemeinden organisirten, in deren Schooss der Glaube und das Recht der Väter wie im heiligen Lande gepflegt werden konnten. Im Allgemeinen ist dies ohne Zweifel schon von frühe an geschehen, jedenfalls seit Beginn der hellenistischen Zeit. Die Art der Organisation mag nach Zeit und Ort verschieden gewesen sein, namentlich insofern diese jüdischen Gemeinden bald den Charakter von reinen Privat-Vereinen hatten, bald aber mit mehr oder weniger politischen Befugnissen ausgerüstet waren: irgendwie aber hat eine selbständige Organisation sicherlich überall da stattgefunden, wo Juden nur in einiger Zahl beisammen wohnten.

Am wenigsten wissen wir in dieser Hinsicht über die östliche Diaspora; ja über die Diaspora der Euphratländer fehlen über-

nosa (*Revue des études juives t.* VI, 1883, *p.* 200—207). — Ausser den Katakomben-Inschriften kennt man aus Venosa auch datirte hebräische Grabschriften aus dem neunten Jahrh., s. Ascoli a. a. O.; Theol. Litztg. 1880, 485.

109) S. die Nachweise bei Friedländer a. a. O. — Für Spanien sei nur erwähnt die lat. Inschrift *Corp. Inscr. Lat. t.* II *n* 1982, und die dreisprachige Inschrift zu Tortosa (hebräisch-lateinisch-griechisch, s Le Blant und Renan, *Revue archéol. Nouv. Série t.* II, 1860, *p.* 345—350 = *Huebner, Inscr. Hispaniae christianae n.* 186 = *Chwolson*, *Corp. inscr. hebr. p.* 167 *sqq.*). — Für Gallien: lat. Inschrift zu Narbonne, datirt vom J. 688 n. Chr. (besprochen von Reinach, *Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 75—83), hebräische zu Vienne und Arles (*Chwolson*, *Corpus inscr. hebr. p.* 179 *sq.*). Ueberhaupt: *Schwab*, *Inscriptions hébraïques en France du* VIIe *au* XVe *siècle* (*Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, *année* 1897, *p.* 178—217).

1) Vgl. hierzu: *Rhenferd*, *De arabarcha vel ethnarcha Judaeorum* (*Rhenferdii opera philologica* 1722, *p.* 584—613; auch in Ugolini's *Thesaurus T.* XXIV). — *Wesseling*, *Diatribe de Judaeorum archontibus ad inscriptionem Berenicensem*, *Traj. ad Rhen.* 1738 (auch in Ugolini's *Thesaurus T.* XXIV). — Die Abhandlung Wesseling's ist noch heute von Werth.

haupt alle näheren Notizen aus vortalmudischer Zeit. Auch für Syrien und Kleinasien ist unsere Kunde eine ziemlich dürftige. In Antiochia wird gelegentlich ein *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* erwähnt [2]). Eine kaiserliche Verordnung vom J. 213 n. Chr. bezieht sich auf das Vermächtniss einer Frau an die *universitas Judaeorum, qui in Antiochensium civitate constituti sunt* [3]). — Für Kleinasien ist aus dem oben S. 10 ff. mitgetheilten Material Folgendes hervorzuheben. Die *συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων* in Phokäa ehrte eine Frau, welche aus eigenen Mitteln den Bau der Synagoge bestritten hatte, durch Verleihung eines goldenen Kranzes und der *προεδρία* (oben S. 11). — Die Inschrift der Rufina zu Smyrna bestimmt, dass der unbefugte Benützer der von ihr für ihre Freigelassenen gestifteten Begräbnissstätte dem *ἔθνος τῶν Ἰουδαίων* tausend Denare Strafe zu zahlen habe (S. 11). Die Rufina selbst führt den Titel *ἀρχισυνάγωγος*, was bei einer Frau eben nur als Titel zu betrachten ist. — In Sardes hatten die Juden um 50 vor Chr. ihr eigenes Gericht (*Antt.* XIV, 10, 17: *σύνοδον ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους καὶ τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τά τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσιν*). — Merkwürdig ist die kurze Inschrift von Hypaepa, welche nur die Worte *Ἰουδαίων νεωτέρων* enthält (oben S. 12). Sie scheint auf eine ähnliche Organisation zu deuten, wie wir sie in den griechischen Communen vielfach finden. Die jungen Männer der Stadt (*οἱ νέοι* oder *νεώτεροι*) bildeten einen Verein, hauptsächlich zum Zweck der gymnastischen Uebungen [4]).

2) *Jos. Bell. Jud.* VII, 3, 3. Da *ἄρχων* ohne Artikel steht, so ist wohl nicht „der *ἄρχων*“ zu übersetzen, sondern „ein *ἄρχων*“ d. h. einer der jüdischen Oberen.

3) *Cod. Justin.* I, 9, 1.

4) Vgl. *Collignon, Les collèges de Néoi dans les cités grecques* (*Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux* 1880, *p.* 135—151; hier *p.* 136 *sq.* auch ein Verzeichniss der in Betracht kommenden Inschriften). — Mommsen, Röm. Gesch. V, 326. — Reinach's Erläuterungen zu der Inschrift von Hypäpa (*Revue des études juives* X, 1885, *p.* 74 *sq.*). — Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums 1888, S. 71. — Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) S. 111—115. — *Demoulin, Les collegia juvenum dans l'Empire romain* (*Le Musée Belge* I, 1897, *p.* 114—136). — *Floss, De collegiis juvenum quaestiones epigraphicae. Diss.* Erlangen 1897. — Material auch bei Dittenberger, *Sylloge Inscr. graec. p.* 765a (*Index s. v. νέοι*). — Als Beispiele mögen genannt werden die von Curtius mitgetheilten Inschriften von Pergamum (Hermes VII, 1873, S. 36 ff. Nr. XI: Schreiben Hadrian's *συνόδῳ τῶν ἐν Περγάμῳ νέων*, Nr. XIII: *ἐν τῷ τῶν νέων γυμνασίῳ*, Nr. XIV: *ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος τῶν νέων*), ferner das *corpus quod appellatur neon* in Kyzicus (*Ephemeris epigr.* III, 156 *sq.* = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 7060). Häufig werden die *ἔφηβοι* und die *νέοι* oder *νεώτεροι* neben einander genannt, z. B. *τῶν τε*

Ein ähnlicher Verein von Juden, wenn auch nicht zu gleichem Zwecke, scheinen die Ἰουδαῖοι νεώτεροι gewesen zu sein. Weniger wahrscheinlich ist, dass damit die jüdischen Mitglieder des städtischen Vereins der νεώτεροι gemeint sein sollten. — Die jüdische Gemeinde von Hierapolis heisst ὁ λαὸς τῶν Ἰουδαίων oder auch ἡ κατοικία τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαίων (S. 13). Sie hat ihr eigenes Archiv wie ihre eigene Kasse. Strafen wegen Verletzung eines jüdischen Grabes sind an sie zu entrichten. — Nach der Inschrift von Apamea hatten die dortigen Juden ihr eigenes Recht in Betreff der Begräbnissstätten, das augenscheinlich von der staatlichen Behörde anerkannt war. Der etwaige Verletzer eines Grabes wird einfach auf dieses Recht verwiesen (τὸν νόμον οἶδεν τῶν Εἰουδέων, s. oben S. 14). — Auf der Inschrift von Akmonia in Phrygien kommt ein lebenslänglicher Archisynagog vor (ὁ διὰ βίου ἀρχισυνάγωγος). Die dortige συναγωγή beschliesst Ehrenbezeugungen für verdiente Männer (s. oben S. 16). — Die Inschrift von Tlos in Lycien zeigt uns, dass auch in Klein-Asien an der Spitze der jüdischen Gemeinden Archonten standen. Das Amt eines Archon heisst dort ἀρχοντεία (oben S. 16). — Auf den Inschriften von Pantikapäum heisst die jüdische Gemeinde ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων (oben S. 18, Latyschev II *n*. 52 u. 53).

| In Alexandria, wo die Juden einen starken Bruchtheil der gesammten Einwohnerschaft bildeten, war ihre Gemeinschaft mit sehr weitgehenden politischen Befugnissen ausgestattet. An ihrer Spitze stand nach Strabo ein ἐθνάρχης, „welcher das Volk regiert und Gericht hält und für Erfüllung der Verpflichtungen und Befolgung der Verordnungen sorgt wie der Archon einer unabhängigen Stadt“ [5]). Die Juden bildeten also hier, obwohl sie das alexandrinische Bürgerrecht besassen (s. Nr. III), doch einen selbständigen Communalverband in oder neben der übrigen Stadt, ähnlich wie in Cyrene. Die Erhaltung dieser Selbständigkeit wurde in der Kaiserzeit wesentlich dadurch erleichtert, dass Alexandria von den letzten Ptolemäern an bis auf Septimius Severus im Unterschied von fast allen hellenistischen Städten keinen städtischen Senat hatte [6]). —

ἐφήβων καὶ νεωτέρων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀποδυομένων εἰς τὸ γυμνάσιον (zu Phintia in Sicilien, *Corp. Inscr. Graec. n.* 5475 = *Kaibel, Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 256).

5) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς.

6) *Spartian. Severus c.* 17 (in den *Scriptores Historiae Augustae ed. Peter* 1865). *Dio Cass.* LI, 17. — Vgl. überh. über die Verfassung von Alexandria: *Strabo* XVII *p.* 797. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des römi-

Zur Zeit des Augustus scheint eine gewisse Aenderung in der Verfassung der alexandrinischen Judenschaft eingeführt worden zu sein. Wenigstens sagt Philo, Augustus habe nach dem Tode des *γενάρχης* eine *γερουσία* zur Leitung der jüdischen Angelegenheiten eingesetzt[7]. Hiermit scheint freilich im Widerspruch zu stehen, dass es in einem Edicte des Claudius heisst, Augustus habe nach dem Tode des *ἐθνάρχης* nicht gehindert, dass auch ferner Ethnarchen aufgestellt würden[8]. Wahrscheinlich ist aber letzteres nur eine ungenauere Wiedergabe derselben Thatsache, die auch Philo meint: es kommt dem Claudius nur darauf an, zu sagen, dass die Juden auch ferner ihre eigenen Oberen (*ἐθνάρχαι*) hatten. Das Genauere ist nach Philo, dass seit Augustus an Stelle des einen *ἐθνάρχης* eine *γερουσία* trat, an deren Spitze eine Mehrheit von *ἄρχοντες* stand[9]. Sowohl die *γερουσία* als die *ἄρχοντες* werden von Philo öfters erwähnt[10]. Letztere sind iden-

schen Reichs II, 476 ff. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 1881, S. 451 ff. *Lumbroso*, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (*Turin* 1870) *p.* 212 *sqq.* *Wilcken*, *Observationes ad historiam Aegypti provinciae Romanae*, *Berol.* 1885, *p.* 7 *sqq.* Mommsen, Röm. Gesch. V, 555—558. Jung, Die römischen Verwaltungsbeamten in Aegypten (Wiener Studien XIV, 1892, S. 227—266).

7) *Philo, in Flaccum* § 10, *Mang.* II, 527 *sq.*: *τῆς ἡμετέρας γερουσίας, ἣν ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης Σεβαστὸς ἐπιμελησομένην τῶν Ἰουδαϊκῶν εἵλετο μετὰ τὴν τοῦ γενάρχου τελευτὴν διὰ τῶν πρὸς Μάγνον Μάξιμον ἐντολῶν, μέλλοντα πάλιν ἐπ' Αἰγύπτου καὶ τῆς χώρας ἐπιτροπεύειν.*

8) *Jos. Antt.* XIX, 5, 2: *καθ' ὃν καιρὸν Ἀκύλας ἦν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τελευτήσαντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐθνάρχου τὸν Σεβαστὸν μὴ κεκωλυκέναι ἐθνάρχας γίγνεσθαι.*

9) Mommsen, Röm. Gesch. V, 517 versteht die Anordnung des Augustus dahin, dass „die Wahl eines Einzelvorstehers nur für diesmal unterlassen, nicht ein für allemal abgeschafft ward“. Dagegen spricht, dass uns später thatsächlich keine Spur des Ethnarches mehr begegnet. — Wesseling, *De Judaeorum archontibus*, 1738, *c.* 8 *p.* 65—69 nimmt zwei verschiedene Anordnungen des Augustus an, die eine, als Aquila Statthalter von Aegypten war, und eine spätere, als Magnus Maximus Statthalter war. Allein letzterer war, als Augustus an ihn schrieb, erst im Begriff, sein Amt anzutreten. Aus der Verschiedenheit der Statthalter-Namen folgt also nicht eine Verschiedenheit der fraglichen Anordnungen.

10) *Philo, in Flaccum* § 10, *Mang.* II, 528: *τῶν ἀπὸ τῆς γερουσίας τρεῖς ἄνδρες.* — *Ibid.* *μεταπεμψαμένῳ πρότερον τοὺς ἡμετέρους ἄρχοντας.* — *Ibid.* *p.* 528 *sq.*: *τοὺς ἄρχοντας, τὴν γερουσίαν.* — *Ibid.* § 14 *p.* 534: *τῶν μὲν ἀρχόντων.* — Löning (Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums 1888, S. 67) meint, dass Philo alle Mitglieder der *γερουσία* als *ἄρχοντες* bezeichne. Dies widerspricht aber aller Analogie und ist auch nach dem Zusammenhang bei Philo sehr unwahrscheinlich. In § 10, *Mang.* II, 528 heisst es, dass drei Mitglieder der Gerusia (*τῶν ἀπὸ τῆς γερουσίας τρεῖς ἄνδρες*) vom alexandri-

tisch mit den bei Josephus vorkommenden πρωτεύοντες τῆς γερουσίας [11]). In Betreff der Mitgliederzahl der γερουσία kann angeführt werden, dass Flaccus einst 38 Mitglieder derselben in's Theater schleppen und daselbst geisseln liess [12]). — Ein weitverbreiteter Irrthum ist die Identificirung des ägyptischen Alabarchen mit dem jüdischen Ethnarchen. Das Amt des ersteren ist ein rein bürgerliches Amt, das allerdings öfters von angesehenen Juden bekleidet worden ist (s. unten Nr. III).

Dass auch die Juden in Cyrene eine politische Sonderstellung einnahmen, ergiebt sich aus der bereits erwähnten Notiz Strabo's, dass die Einwohner der Stadt in vier Classen zerfielen: 1) Bürger, 2) Ackerbauern, 3) Metöken, 4) Juden [13]). Trotz dieser Sonderstellung genossen die Juden aber bürgerliche Gleichberechtigung (ἰσονομία) [14].)

Sehr werthvolle Aufschlüsse über die Gemeindeverfassung der jüdischen Diaspora giebt uns eine jüdische Inschrift aus der Stadt Berenike in Cyrenaica, welche in Tripolis gefunden, von da nach Aix in der Provence gebracht worden ist und sich jetzt in Toulouse befindet [15]). Wir sehen daraus, dass die Juden von Berenike

nischen Pöbel ausgeplündert worden seien. Dies habe Flaccus erfahren, als er „unsere Archonten" (τοὺς ἡμετέρους ἄρχοντας) zum Zwecke von Ausgleichsverhandlungen zu sich kommen liess. Hier handelt es sich augenscheinlich um verschiedene Kategorien. Weiter hebt Philo hervor, dass bei der Geisselung von 38 Mitgliedern der Gerusia der sonst beobachtete Grundsatz, die alexandrinischen Bürger auch bei Abstrafungen ehrenvoller zu behandeln als die Aegypter, schnöde missachtet worden sei. Denn während sonst sogar die jüdischen Privatleute, da sie Alexandriner sind, die ehrenvollere Bestrafung empfingen, habe man diesmal τοὺς ἄρχοντας, τὴν γερουσίαν, οἳ καὶ γέρως καὶ τιμῆς εἰσὶν ἐπώνυμοι, behandelt wie die gemeinsten Aegypter. Die Nebeneinanderstellung der beiden Kategorien wäre hier doch völlig zwecklos, wenn sie identisch wären. Das Richtige s. auch bei Wesseling, *De Judaeorum archontibus c. 7 fin.* (*p.* 61 *sq.*).

11) *Jos. Bell. Jud.* VII, 10, 1.

12) *Philo, in Flaccum* § 10, *Mang.* II, 527 *sq.*

13) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2.

14) *Jos. Antt.* XVI, 6, 1: τῶν μὲν πρότερον βασιλέων ἰσονομίαν αὐτοῖς παρεσχημένων. Vgl. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 463.

15) *Corp. Inscr. Graec. Tom.* III, *n.* 5361 = *Musée de Toulouse, Catalogue des Antiquités* [*par Roschach*] 1865, *n.* 225, mit Facsimile (ich gebe hiernach den Text; auf den jetzigen Standort der Inschrift hat Prof. Dürrbach in Toulouse mich aufmerksam gemacht; ein Exemplar des Kataloges hat O. Hirschfeld mir mitgetheilt):

Ἔτους νε Φαῶφ κε, ἐπὶ συλλόγου τῆς σκηνο-
πηγίας, ἐπὶ ἀρχόντων Κλεάνδρου τοῦ
Στρατονίκου, Εὐφράνορος τοῦ Ἀρίστωνος,
Σωσιγένους τοῦ Σωσίππου, Ἀνδρομάχου

ein eigenes | *πολίτευμα* bildeten (*lin.* 17*sq.* 21*sq.*), an dessen Spitze neun (selbstverständlich jüdische) Archonten standen (*lin.* 2—8. 21. 25). Die Inschrift ist datirt vom Jahr 55 einer localen Aera, welche nach der wahrscheinlichsten Berechnung 67 vor Chr. beginnt. Hiernach würde das Datum = 13 vor Chr. sein[16]).

τοῦ Ἀνδρομάχου, Μάρκου Λαιλίου Ὀνασίωνος τοῦ Ἀπολλωνίου, Φιλωνίδου τοῦ Ἀγήμονος, Αὐτοκλέους τοῦ Τήμωνος, Σωνίκου τοῦ Θεοδότου, Ἰωσήπου τοῦ Σράτωνος [*sic*].

Ἐπεὶ Μάρκος Τίττιος Σέστου υἱὸς Αἰμιλίᾳ, ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθός, παραγενηθεὶς εἰς τὴν ἐπαρχείαν ἐπὶ δημοσίων πραγμάτων τήν τε προστασίαν αὐτῶν ἐποιήσατο φιλανθρώπως καὶ καλῶς ἔν τε τῆι ἀναστροφῇ ἡσύχιον ἦθος ἐνδικνύμενος ἀεὶ διατελῶν τυγχάνει, οὐ μόνον δὲ ἐν τούτοις ἀβαρῆ ἑαυτὸν παρέσχηται, ἀλλὰ καὶ τοῖς κατ᾽ ἰδίαν ἐντυγχάνουσι τῶν πολιτῶν, ἔτι δὲ καὶ τοῖς ἐκ τοῦ πολιτεύματος ἡμῶν Ἰουδαίοις καὶ κοινῇ καὶ κατ᾽ ἰδίαν εὔχρεστον προσστασίαν ποιούμενος οὐ διαλείπει τῆς ἰδίας καλοκἀγαθίας ἄξια πράσσων· ὧν χάριν ἔδοξε τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ πολιτεύματι τῶν ἐν Βερενίκῃ Ἰουδαίων ἐπαινῆσαι τε αὐτὸν καὶ στεφανοῦν ὀνομαστὶ καθ᾽ ἑκάστην σύνοδον καὶ νουμηνίαν στεφάνωι ἐλαΐνωι καὶ λημνίσκωι· τοὺς δὲ ἄρχοντας ἀναγράψαι τὸ ψήφισμα εἰς στήλην λίθου Παρίου καὶ θεῖναι εἰς τὸν ἐπισημότατον τόπον τοῦ ἀμφιθεάτρου.

Λευκαὶ πᾶσαι.

16) Ueber das Datum vgl.: *Wesseling*, *De Judaeorum archontibus*, 1738, *c.* 5 (*p.* 34—44). — *Fréret*, *Observations sur l'époque d'une ancienne inscription grecque, apportée de Tripoli d'Afrique en Provence* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXI, 1754, *p.* 225—244). — *Nauze*, *Examen des observations etc.* (*Ibid. p.* 245—269). — *Fréret*, *Supplément aux observations etc.* (*Ibid. p.* 270—277). — *Gibert*, *Sur l'époque d'une inscription grecque etc.* (*Histoire de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres t.* XXI, 1754, *p.* 35—39). — Nauze setzt den Anfangspunkt der Aera 96 oder 95 vor Chr., weil damals Cyrenaica durch das Testament des Ptolemäus Apion an die Römer kam (ebenso Frankel, Zeitschr. der DMG. IV, 1850, S. 105—107); Fréret 88 oder 87 vor Chr., weil damals Lucullus die Verhältnisse in Cyrenaica ordnete; Gibert 67 v. Chr., theils weil Eutropius und Eusebius in diese Zeit die definitive Besitzergreifung von Cyrenaica durch die Römer setzen, theils weil unter dieser Voraussetzung die kalendarischen Daten der Inschrift stimmen (im J. 13 vor Chr. sei der Versammlungstag des Laubhüttenfestes = 25. Paoph nach ägyptischem Kalender). — An Gibert schliesst sich, durch persönliche Mittheilungen Göpel's unterstützt, Franz an (*Corp. Inscr. Graec.*, Bemerkungen zu *n.* 5361); desgleichen Anger, Zeitschr. der DMG. IV, 1850,

Am eingehendsten sind wir über die Gemeinde-Verfassung der Juden in Rom und überhaupt in Italien orientirt durch die zahlreichen in den Cömeterien von Rom und Venosa aufgefundenen jüdischen Grabschriften[17]. Sie zeigen uns auch, wie hier die Verhältnisse im Wesentlichen jahrhundertelang sich gleich blieben. Denn die Inschriften von Venosa aus dem sechsten Jahrh. nach Chr. geben im Wesentlichen noch dasselbe Bild wie die römischen, von denen die ältesten wohl den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung angehören. — Aus den römischen Inschriften erhellt zunächst, dass die Juden in Rom eine grössere Anzahl einzelner selbständig organisirter Gemeinden (*συναγωγαί*) bildeten, jede mit eigener Synagoge, eigener Gerusia und eigenen Gemeindebeamten. Von einer einheitlichen Zusammenfassung der gesammten römischen Judenschaft unter eine *γερουσία* zeigt sich keine Spur. Während also die Juden in Alexandria eine grosse politische Corporation bildeten, mussten sie sich hier mit der bescheideneren Stellung einzelner religiöser Genossenschaften begnügen. Die einzelnen Gemeinden legten sich besondere Namen bei, von denen folgende auf den Inschriften erwähnt werden: 1) eine *συναγωγὴ Αὐγουστησίων*[18], 2) eine *συναγωγὴ Ἀγριππη-*

S. 110 f. und Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 460 Anm. — Wieder anders ist die Berechnung von Wieseler, Chronologische Synopse (1843) S. 461—465; Ders., Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 310—312, und Gumpach, Ueber den altjüdischen Kalender (1848) S. 339—343. Sie nehmen mit dem ersten Herausgeber Maffei die ägyptische Aera des Augustus (30 vor Chr.) als Ausgangspunkt an, die aber nach Wieseler von den Juden vom J. 29 an gerechnet worden sein soll. Wie letzteres gekünstelt ist, so ist auch die Voraussetzung unwahrscheinlich, dass man in Cyrenaica nach den ägyptischen Jahren des Augustus gerechnet habe. — Unentschieden äussern sich: Wesseling a. a. O., Wurm in Bengel's Archiv, zweiten Bandes 2. Stück 1817, S. 287—291, und Ideler, Handbuch der Chronologie I, 523 f. II, 614 f.

17) Vgl. zum Folgenden: Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach den Inschriften dargestellt, Leipzig 1879 (wo im Anhang auch die Texte der meisten in Betracht kommenden Inschriften abgedruckt sind). Mommsen in Sybel's Histor. Zeitschr. 64. Bd. 1890, S. 426—429. Vogelstein und Rieger, Gesch. der Juden in Rom Bd. I, 1896, S. 38 ff. Ueber die andersartige Organisation der jüdischen Gemeinden in der talmudischen Zeit s. Weinberg, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1897, S. 588 ff. 639 ff. 673 ff.

18) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9902 = *Fiorelli, Catalogo del Museo Nazionale di Napoli, Iscrizioni Latine n.* 1956: *γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγοστησίων* (*sic*). — *Corp. Insr. Gr.* 9903 = *Fiorelli, Catalogo n.* 1960: *ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν Αὐγουστησίων.* — *Orelli, Inscr. Lat. n.* 3222 = CIL VI *n.* 29757: *Marcus Cuyntus Alexus grammateus ego* (l. ἐκ) *ton Augustasion mellarcon eccion* (l. ἐκ τῶν) *Augustesion.*

σίων[19]), 3) eine *synagoga Bolumni* (l. *Volumni*)[20]). Diese drei Gemeinden nennen sich nach hervorragenden Personen. Da neben den *Αὐγουστήσιοι* auch *Ἀγριππήσιοι* vorkommen, so ist wohl nicht daran zu zweifeln, dass jene ihren Namen von dem ersten Augustus, und diese den ihrigen von dessen Freunde und Rathgeber M. Agrippa haben. Die Benennung kann entweder darin ihren Grund haben, dass Augustus und Agrippa Patrone der betreffenden Gemeinden waren, oder darin, dass die Gemeinden wesentlich aus Sklaven und Freigelassenen des Augustus, resp. des Agrippa bestanden (vgl. *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας Phil.* 4, 22). Vielleicht war beides der Fall. Die unter dem Schutze des Augustus und Agrippa constituirten Gemeinden haben aber, wie es scheint, ihre Namen auch nach dem Tode der Gönner beibehalten[21]). Andere Gemeinden nannten sich nach demjenigen Stadttheile Roms, in welchem die Mitglieder wohnten, nämlich 4) die *Καμπήσιοι* nach dem *Campus Martius*[22]), und 5) die *Σιβουρήσιοι* nach der *Subura*, einem der belebtesten Quartiere des alten Roms, einem Centrum des Handels und Geschäftslebens[23]). Von anderen Synagogennamen sind noch

19) *Corp. Inscr. Graec.* 9907.

20) *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2522 = CIL VI *n.* 29756: *mater synagogarum Campi et Bolumni.*

21) Als Analogon sind zu vergleichen die *Τραιανήσιοι* in Ostia (*Kaibel, Inscr. Gr. Sic. et Ital. n.* 925: *Ἁγνῆς εὐσέμνοιο σπείρης Τραιανησίων οἵδε ἱερεῖς ἱέρειά τε θεοῦ μεγάλου Διωνύσου etc.*, nach einer lat. Inschrift, *Corp. Inscr. Lat.* XIV *n.* 4, haben diese *Traianenses* auch die Diana verehrt). Verwandt sind auch folgende Bezeichnungen griechischer Genossenschaften: *Διονυσιασταὶ Χαιρημόνειοι* (*Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs* 1873, *p.* 230), *Ἀγαθοδαιμονιασταὶ Φιλόνειοι* (*ibid.*), *Διοσαταβυριασταὶ Εὐφρανόρειοι οἱ σὺν Ἀθηναίῳ Κνιδίῳ* (*ibid. p.* 229), *Διοσκουριασταὶ Θευδότειοι* (*Bulletin de corresp. hellénique t.* X, 1886, *p.* 425). Foucart betrachtet in diesen Fällen wohl mit Recht den Chäremon, Philon, Euphranor u. s. w. als Gründer der betreffenden Genossenschaft (*Bulletin de corresp. hellénique* 1886, *p.* 203. 205). Anders gemeint sind die Bezeichnungen *Πονπηιασταί* (Verehrer des Pompejus in Delos, *Bulletin de corresp. hell.* VIII, 1884, *p.* 148) und *Ἀγριππιασταί* (Verehrer des Agrippa in Sparta, *Corp. Inscr. Graec. n.* 1299 = *Corp. Inscr. Lat.* III, *n.* 494). — Vgl. überh. Heinrici, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, S. 483 f. 506. Ders., Das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinthier (1880) S. 158 f. (vergleicht I Kor. 1, 12). Ziebarth, Das griechische Vereinswesen 1896, S. 139 f.

22) *Corp. Inscr. Graec.* 9905 (correcterer Text nach Garrucci in meiner Schrift: Die Gemeindeverfassung der Juden, Anhang Nr. 4). — *Orelli* 2522 = CIL VI *n.* 29756. — *Garrucci, Dissertazioni* II, 161 *n.* 10.

23) *Corp. Inscr. Graec. n.* 6447 = *Fiorelli, Catalogo n.* 1954: *Νεικοδημος ὁ αρχων Σιβουρησιων.* — Mittheilungen des kaiserl. Deutschen archäol. Instituts, Römische Abtheilung Bd. I, 1886, S. 56: *ἄρχων Σ[. . . .]ρησίων.* — N. Brüll (Jahrbb. für jüd. Gesch. und Litteratur VIII. Jahrg. 1887, S. 56 f.) glaubte die

bekannt: 6) eine συναγωγὴ Αἰβρέων, vermuthlich die der hebräisch redenden Juden im Unterschiede von den anderen, welche nicht mehr hebräisch sprachen[24], und 7) eine συναγωγὴ Ἐλαίας nach dem Symbol des Oelbaums[25]. Dazu kommt 8) in Porto eine συναγωγὴ τῶν Καρκαρησίων, die ihren Namen, wie es scheint, von dem Gewerbe ihrer Mitglieder (*calcarienses*, Kalkbrenner) hatte[26]. — Von den Beamten, welche auf den Inschriften erwähnt werden, sind vor allem hervorzuheben der γερουσιάρχης und die ἄρχοντες. 1) Ein γερουσιάρχης kommt nicht nur auf den römischen Inschriften vor[27], sondern auch zu Venosa[28]) und ander-

Synagoge der Siburesier auch in der rabbinischen Literatur nachweisen zu können. Dort ist aber vielmehr von einer Synagoge des Severus (אסוירוס) die Rede. S. über diese: Epstein, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1885, S. 338. 339. Neubauer, ebendas. 1887, S. 508. — Ueber die *Subura* s. Pauly's Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. VI, 1, 526. Wissowa, *Septimontium* und *Subura* (in: *Satura Viadrina*, Festschr. zum 25jähr. Bestehen des philol. Vereins zu Breslau, 1896). — Im eigentlichen Rom, innerhalb des *pomerium*, durften allerdings noch im Anfang der Kaiserzeit keine fremden *sacra* ausgeübt werden (s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 35; Gilbert, Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum Bd. III, 1890, S. 65 ff. bes. 109—115. Karlowa, *Intra pomoerium* und *extra pomoerium*, in: Festgabe zur Feier des 70. Geburtstages des Grossherzogs von Baden 1896, S. 47 ff.). Seit dem zweiten Jahrh. wurde dies aber anders. Seitdem sind auch jüdische Synagogen innerhalb des *pomerium* recht wohl möglich.

24) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9909: Γαδία πατρὸς συναγωγῆς Αἰβρέων. — *Mélanges Renier*, 1887, *p.* 439 = *Kaibel, Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 945: πατρὸς τῶν Ἐβρέων Γαδία (letztere in Porto).

25) *Corp. Inscr. Graec.* 9904. *De Rossi, Bullettino* V, 1867, *p.* 16 = Berliner, Gesch. der Juden in Rom I, 91. — Wegen des Namens vgl. auch oben Bd. II, S. 449.

26) *Mélanges Renier*, 1887, *p.* 440. Vgl. *Corp. Inscr. Graec. n.* 9906, wo nicht Καμπησίων zu lesen ist, sondern höchst wahrscheinlich Καλκαρησίων (als Lesart des Steines giebt Lupi Καλκαρ..ειων, *Garrucci, Cimitero p.* 38 *sq.* Καλκαρσπσιων). — Vereinigungen von Gewerbsgenossen, die zugleich den gemeinsamen Cultus pflegten, gab es im römischen Alterthum in mannigfaltigster Weise (s. die Literatur über die *collegia* unten Abschnitt II, 2); es kommen unter denselben auch *sodales calcareses* vor (*Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 9224); im allgemeinen: *calcarienses* (*Cod. Theodosianus* XII, 1, 37), *calcis coctores* (*ibid.* XIV, 6. *Edict. Dioclet.* VII, 4), ein *exonerator calcariarius* (*Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 9384). Vgl. Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens (1890) S. 120. Waltzing in dem Anm. 33 angeführten Werke II, 116.

27) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9902 = *Fiorelli, Catal. n.* 1956: Κυντιανὸς γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγοστησίων. — *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei p.* 51: Ἀστερίῳ γιερουσάρχῃ (*sic*). — *Ibid. p.* 62: Οὐρσακίου ἀπὸ Ἀκουιλείας γερουσιάρχου. — *Ibid. p.* 69: Πανχάρις γερουσιάρχης. — *Garrucci, Dissertazioni* II, 183 *n.* 27: Θαιόφιλ[ος γερο]υσιάρχης.

28) *Ascoli, Iscrizioni p.* 55 *n.* 10 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6213 =

wärts[29]). Der Titel kann nichts anderes bezeichnen als den Vorsitzenden oder das Haupt der *γερουσία*. Aus der Formel *γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγουστησίων* ergiebt sich aber, was oben schon hervorgehoben wurde, dass jede einzelne der römischen Gemeinden ihre eigene *γερουσία* mit eigenen Beamten hatte. Angesichts dieser Thatsache ist es sehr instructiv, dass auf den römischen Inschriften nirgends der Titel *πρεσβύτερος* vorkommt (oder irgend ein ähnlicher Titel, der das Mitglied der *γερουσία* als solches bezeichnete; denn die *ἄρχοντες* sind sicherlich nicht einfache Mitglieder, sondern der Ausschuss der *γερουσία*). Die Erklärung für diese Thatsache kann nur darin gefunden werden, dass auf den Grabschriften eben nur die eigentlichen Aemter namhaft gemacht werden, die „Aeltesten" aber nicht als eigentliche Beamte im technischen Sinne galten. Sie waren die Vertreter und Vertrauensmänner der Gemeinde, aber nicht Beamte mit bestimmten einzelnen Functionen. — 2) Sehr häufig ist auf den römischen Grabschriften der Titel *ἄρχων*[30]). Wir sind ihm auch sonst schon begegnet: in Antiochia, Tlos in Lycien, Alexandria, Berenike. Auch auf nicht-römischen Grabschriften Italiens kommt er zuweilen vor[31]), und Tertullian nennt neben dem Priester und Leviten auch den *archon* als jüdischen Beamten[32]). Nach allen sonstigen Analogien (vgl. bes. Alexandria und Berenike) darf auch für die römischen Gemeinden als selbstverständlich angenommen werden, dass jede Gemeinde mehrere *ἄρχοντες* hatte, welche den geschäftsführenden Ausschuss der

Lenormant, *Revue des études juives t.* VI *p.* 204: *Φαυστινος γερουσιάρχον ἀρχίατρος*. — *Ascoli p.* 58 *n.* 15 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6221: *filius Viti ierusiarcontis.* — Beachte in beiden Fällen die Form *γερουσιάρχων*, während die römischen Inschriften durchgängig *γερουσιάρχης* haben.

29) *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 2555 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1893 (zu Marano bei Neapel): *Ti. Claudius Philippus dia viu et gerusiarches.* — Unwahrscheinlich scheint mir die Meinung Th. Reinach's, dass der auf einer spätgriechischen Inschrift in Bithynien vorkommende *ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν* mit dem Gerusiarches identisch sei (vgl. oben S. 18).

30) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9906. 6447. 6337. *Garrucci, Cimitero p.* 35, 51, 61, 67. Derselbe, *Dissertazioni* II, 158 *n.* 4, 164 *n.* 15, 16, 17, 18. *De Rossi, Bullettino* V, 16 = Berliner, Gesch. der Juden in Rom I, 92. — Näheres s. in meiner Schrift: Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 20 ff.

31) *De Rossi*, *Bullettino* IV, 40 = *Kaibel*, *Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 949: *Κλαύδιος Ἰωσῆς ἄρχων* (zu Porto bei Rom). — *Mommsen*, *Inscr. Regni Neap. n.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905: *Alfius Juda arcon arcosynagogus* (zu Capua).

32) *Tertullian. De corona c.* 9: *Quis denique patriarches, quis prophetes, quis levites aut sacerdos aut archon, quis vel postea apostolus aut evangelizator aut episcopus invenitur coronatus?*

γερουσία bildeten. Aus dem mehrmals vorkommenden Titel *δὶς ἄρχων* sieht man, dass die Archonten auf bestimmte Zeit gewählt wurden [33]), und eine dem Chrysostomus zugeschriebene *Homilia in S. Johannis Natalem*, welche speciell die Verhältnisse in Italien während der späteren Kaiserzeit berücksichtigt, sagt uns genauer, dass die Archonten immer mit Beginn des bürgerlichen Jahres der Juden im September gewählt wurden. Die interessante Stelle lautet wörtlich [34]): *Inter haec intuendae sunt temporum qualitates | et gesta morum; et primum perfidia Judaeorum, qui semper in Deum et in Mosem contumaces exstiterunt, qui cum a Deo secundum Mosem initium anni mensem Martium acceperint, illi dictum pravitatis sive superbiae exercentes mensem Septembrem ipsum novum annum nuncupant, quo et mense magistratus sibi designant, quos Archontas vocant.* Neben der Wahl auf bestimmte Zeit scheint aber auch die Wahl auf Lebenszeit vorgekommen zu sein. Es ist wenigstens wahrscheinlich, dass der mehrmals vorkommende räthselhafte Titel *διὰ βίου* auf lebenslängliche Archonten zu deuten ist [35]). Ein noch weiterer Schritt zur aristokratischen

33) *Corp. Inscr. Graec.* 9910 (Facsimile bei *Engeström*, *Om Judarne i Rom*, 1876, Beilage): *Σαββάτις δὶς ἄρχων.* — *Garrucci*, *Cimitero p.* 47: *Μάρων β' ἄρχ(ων).* — Aehnlich auch bei den römischen Handwerkervereinen: *magister iterum, ter, quater*, s. *Waltzing*, *Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains* (= *Mémoires couronnés par l'Académie de Belgique, collection in* 8⁰., *tome* L, 2 *voll. Bruxelles* 1895—1896) I, 386.

34) Die Homilie steht in den älteren Ausgaben der Werke des Chrysostomus, bis zur Montfaucon'schen, z. B. (nach *Wesseling*, *De Judaeorum archontibus c.* 10) in *Chrysostomi Opp. t.* II *ed. Paris.* 1687. Ich gebe das Citat nach Wesseling.

35) *Corp. Inscr. Graec.* 9903 = *Fiorelli*, *Catalogo* 1960: *Δατίβου τοῦ ζὰ* (= *διὰ*) *βίου ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν Αὐγουστησίων.* — *Corp. Inscr. Graec.* 9907: *Ζώσιμος διὰ βίου συναγωγῆς Ἀγριππησίων.* — *Garrucci*, *Dissertazioni* II, 184 *n.* 29: *Αιλια Πατρικια Τουλλιο Ειρηναιο κονιουγι βενεμερεντι φηκιτ διαβιο.* — *Mommsen*, *Inscr. Regni Neap.* 2555 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1893: *Ti. Claudius Philippus dia viu et gerusiarches.* — *Mommsen*, *IRN.* 7190 = *Fiorelli*, *Catalogo* 1962 = *CIL* VI *n.* 29762: *Tettius Rufinus Melitius vicxit annis* LXXXV *iabius.* — *Ascoli*, *Iscrizioni p.* 51 *n.* 2 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6208: *Ταφος Ανα διαβιου.* — Bedenken gegen die obige Erklärung hat Ascoli erhoben, *Iscrizioni p.* 112. In der That kann bei einigen dieser Inschriften (wo die Formel *διὰ βίου* am Ende steht) die Richtigkeit der gegebenen Erklärung bezweifelt werden. Jedenfalls gehört nicht hierher die von Clermont-Ganneau in Emmaus = Nikopolis in Palästina gefundene Inschrift *εὐτιχῖτε, ὁ γάμος διὰ βίου* (*Archives des missions scientifiques, troisième série t.* IX, 1882, *p.* 307—310; auch in *The Survey of Western Palestine, Memoirs* III, 81). Es scheint dies einfach ein Hochzeitswunsch zu sein: die Ehe möge währen *διὰ βίου.* Aber bei einem Theile der obigen Inschriften (besonders *CIL t.* X *n.* 1893: *dia viu et gerusiarches*, aber auch *CIGr.* 9903

Verfassungsform war es, wenn schon Kinder aus angesehenen Familien zu künftigen Archonten designirt wurden. Dass auch dies vorkam, zeigen die Titel *ἄρχων νήπιος* und *μελλάρχων*[36]).

Wie in Palästina, so begegnen wir auch in Rom und Italien, ja überall in der Diaspora dem Amt des *ἀρχισυνάγωγος*[37]). Ueber die Verschiedenheit dieses Amtes von dem des *γερουσιάρχης* und der *ἄρχοντες* ist bereits oben (Bd. II, S. 438f.) das Nöthige bemerkt worden. Der Archisynagog ist nicht etwa der Vorsteher der Gemeinde, sondern er hat die Aufgabe, speciell die gottesdienstlichen

und 9907) ist es evident, dass mit *διὰ βίου* ein lebenslängliches Amt bezeichnet wird (so auch Mommsen, Histor. Zeitschr. Bd. 64, S. 427). Es kann dies um so weniger bezweifelt werden, als die Formel in diesem Sinne auf griechischen Inschriften sehr gewöhnlich ist. Für Titel wie *ἱερεὺς διὰ βίου*, *ἀρχιερεὺς διὰ βίου*, *ξυστάρχης διὰ βίου*, *ἀγωνοθέτης διὰ βίου* giebt es zahlreiche Beispiele. Bei einem Cultverein in Delos kommt ein *συναγωγεὺς διὰ βίου* vor (*Bulletin de corresp. hellénique* XI, 1887, *p.* 256). Ja auch auf jüdischem Boden haben wir zwei sichere Analoga, nämlich 1) einen lebenslänglichen Archisynagogen (Inschrift von Akmonia in Phrygien aus der Zeit Nero's, *Revue archéol. troisième Série, t.* XII, 1888, *p.* 225 = *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2, *p.* 649: *Γ. Τυρρώνιος Κλάδος ὁ διὰ βίου ἀρχισυνάγωγος*) und 2) einen *πατὴρ λαοῦ διὰ βίου* (Inschr. von Mantinea, *Bulletin de corresp. hellénique* XX, 1896, *p.* 159 = *Revue des études juives* XXXIV, 1897, *p.* 148). Es kann hiernach höchstens fraglich sein, ob wir auf obigen Beispielen einen specielleren Titel oder den allgemeineren *ἄρχων* zu ergänzen haben. Letzteres scheint mir, eben weil es das Allgemeinere ist, das Wahrscheinlichere. — Ueber den analogen Titel *magister perpetuus* bei den römischen Handwerkervereinen s. Waltzing a. a O. I, 387.

36) *Garrucci, Dissertazioni* II, 161 *n.* 10: *Ἀννιανὸς ἄρχων [νή]πιος … αἰτῶν η'* (8 Jahre alt). — *Ibid. n.* 11: [?]*οκαθινος ἄρχων νήπιος.* — *Ibid.* II, 163 *n.* 13: *Ἀλεξάνδρῳ μελλάνχοντι* (l. *μελλάρχοντι*). — *Orelli, Inscr. n.* 3222 = *CIL* VI *n.* 29757: *mellarcon eccion* (l. *ἐκ τῶν*) *Augustesion an.* XII (12 Jahre alt). — Analog ist das Vorkommen minderjähriger Decurionen in den lateinischen Municipien, s. *Orelli-Henzen, Inscr. Lat. n.* 3746. 3748. 4912. 7010. 7177. Vgl. auch oben § 27, Bd. II, S. 439f.

37) In Rom: *Corp. Inscr. Graec.* 9906: *Ἰουλιανοῦ ἀρχισυναγώγου.* — *Garrucci, Cimitero p.* 67: *Stafulo arconti et archisynagogo.* — In Capua: *Mommsen, Inscr. Regni Neap.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905: *Alfius Juda arcon arcosynagogus.* — In Venosa: *Ascoli, Iscrizioni p.* 49 *not.* 1 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6201: *Ταφος Καλλιστου νιπιου ἀρχοσσιναγωγου* (*sic*). — *Ascoli p.* 52 *n.* 4 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6232 = *Lenormant, Revue des études juives t.* VI *p.* 203: *Ταφως Ασηλουνα ἀρχοσηνωγουγου.* — *Ascoli p.* 57 *n.* 12 = *CIL t.* IX *n.* 6205 = *Lenormant p.* 204: *Ταφως Ἰοσηφ ἀρχησυναγωγως υἱως Ἰωσηφ ἀρχησυναγογου.* — In Brescia: *Kaibel, Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 2304: [*ἀρ*]*χισυναγωγο.* — Das übrige Material s. oben § 27, Bd. II, S. 437f.

Versammlungen zu leiten und zu überwachen. Er kann natürlich aus der Zahl der ἄρχοντες genommen werden, so dass ein und dieselbe Person zugleich Archon und Archisynagog war. An sich aber sind beide Aemter verschieden, wie gerade die Inschriften beweisen. Ueber den späteren Gebrauch des Titels ἀρχισυνάγωγος als blossen Titels bei unmündigen Kindern und Frauen s. oben Bd. II, S. 439 f. — Ausser dem Archisynagogen hatte auch der Gemeindediener (ὑπηρέτης) beim Gottesdienst zu fungiren, der auch einmal auf einer römischen Grabschrift erwähnt wird[38]. — Ziemlich häufig sind auf den Inschriften endlich die Titel *pater synagogae* und *mater synagogae*[39]. Schon der Umstand, dass eben auch der letztere Titel vorkommt, macht es wahrscheinlich, dass damit nicht ein eigentliches Gemeinde-Amt bezeichnet wird[40]. Es ist auch nicht der Patron der Gemeinde darunter zu verstehen[41], sondern es war ein Ehrentitel für betagte und um die Gemeinde verdiente Mit-

38) *Garrucci*, *Dissertazioni* II, 166 *n.* 22: Φλάβιος Ἰουλιανὸς ὑπηρέτης.

39) πατὴρ συναγωγῆς· *Corp. Inscr. Graec.* 9904. 9905. 9908. 9909. *Garrucci*, *Cimitero p.* 52. Ders., *Dissertazioni* II, 161 *n.* 10. *Mélanges Renier p.* 440. — *pater sinagogae*: *Orelli-Henzen*, *Inscr. Lat. n.* 6145 = *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *n.* 8499. *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XVI, 8, 4: *Hiereos et archisynagogos et patres synagogarum et ceteros, qui synagogis deserviunt.* — πατὴρ τῶν Ἑβρέων· *Mélanges Renier p.* 439 = *Kaibel*, *Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 945. — πατὴρ τοῦ στέματος *Corp. Inscr. Graec. n.* 9897. — πατὴρ λαοῦ διὰ βίου, Inschr. von Mantinea, s. oben Anm. 35. — *pater* (ohne Zusatz): *Garrucci*, *Dissertazioni* II, 164 *n.* 18. *Ascoli p.* 58 *n.* 15 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6221. *Ascoli p.* 61 *n.* 19 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 648 u. 6220 = *Lenormant p.* 205 *sq.* — *mater synagogae*: *Corp. Inscr. Lat. t.* V *n.* 4411. *Orelli* 2522 = *CIL* VI *n.* 29756.

40) Ein solches ist wohl gemeint mit dem Titel πατὴρ συνόδου auf Inschriften monotheistischer (judaisirender) Cultvereine in Tanais (an der nördlichen Spitze der *palus Maeotis*), s. *Latyschev*, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini vol.* II, 1890, *n.* 445. 451. 455. Vgl. dazu Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) S. 154. — Ein πατὴρ ὀργεωνικῆς συνόδου in Athen, *Corp. Inscr. Attic.* III *n.* 1280a. — Ein προφήτης und πατὴρ bei den Παιανισταὶ τοῦ ἐν Ῥώμῃ Διὸς Ἡλίου μεγάλου Σαράπιδος, *Inscr. Graec. Sic. et Ital. ed. Kaibel n.* 1084. — Häufig ist *pater* bei den Mythras-Cult-Vereinen, sowohl allein, als in den Verbindungen *pater sacrorum*, *pater patrum*, *pater et sacerdos*, *pater et antistes*, s. die Belege bei *Cumont*, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra t.* II, 1896, *Index p.* 535.

41) So Mommsen, Histor. Zeitschr. Bd. 64, S. 428, unter Vergleichung der Titel *pater collegi* und *mater collegi* bei den gewerblichen und religiösen Genossenschaften der Römer. Aber *patronus* und *pater* sind wahrscheinlich zu unterscheiden (s. Waltzing a. a. O. I, 425 ff. 446 ff.). Nur letzteres, nicht ersteres ist mit dem jüdischen *pater* zu vergleichen.

glieder[42]. Für den Patron kommt vereinzelt der Titel *προστάτης* vor[43].

Erst in sehr später Zeit ist bei den Juden der Diaspora der titulare Gebrauch von *πρεσβύτερος* nachweisbar. Die ältesten Belege dafür sind kaiserliche Verordnungen aus dem vierten Jahrhundert, bei welchen es überdies nicht sicher ist, dass sie auf die Verhältnisse der Diaspora sich beziehen[44]. Die wenigen Inschriften, auf welchen der Titel vorkommt, sind zum Theil noch jünger[45]. Daraus darf man freilich nicht folgern, dass es früher keine „Aeltesten“ gegeben hat; denn die *γερουσία*, die für Alexandria wie für die römischen Gemeinden bezeugt ist, kann nur das Collegium der Aeltesten sein. Aber diese „Aeltesten“ sind keine Beamten. Letztere heissen in der Diaspora überall — soweit unsere Kenntniss reicht — *ἄρχοντες* (s. S. 39—43, 47).

Der Gebrauch der Ausdrücke *ἄρχοντες* und *γερουσία* zeigt, dass die Verfassung der Juden in der Diaspora an die Commu-

42) Vgl. die Altersangaben: *Corp. Inscr. Graec.* 9904: *Πανχάριος πατὴρ συναγωγῆς Ἐλαίας ἐτῶν ἑκατὼν* (*sic*) *δέκα*. — *Orelli* 2522 = *CIL* VI *n.* 29756: *Beturia Paulina . . . quae bixit an.* LXXXVI. *meses* VI . . . *mater synagogarum Campi et Bolumni.*

43) *Garrucci, Dissertazioni* II, 177. Derselbe Titel auch bei griechischen Cultvereinen, s. *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs p.* 28. Heinrici, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, S. 516—520. Viel Material bei Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, *Index s. v.*

44) *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XVI, 8, 2: *qui devotione tota synagogis Judaeorum, patriarchis vel presbyteris se dederunt. Ib.* XVI, 8, 13: *archisynagogis patriarchisque ac presbyteris. Ib.* XVI, 8, 14: *archisynagogi sive presbyteri Judaeorum.* — *Cod. Justin.* I, 9, 15: *Si qua inter Christianos et Judaeos sit contentio, non a senioribus Judaeorum, sed ab ordinariis judicibus dirimatur.* — *Novell.* 146, *c.* 1: *οἱ παρ' αὐτοῖς ἀρχιφερεκῖται ἢ πρεσβύτεροι τυχὸν ἢ διδάσκαλοι προσαγορευόμενοι.*

45) Inschriften in Smyrna, Korykos in Lycien, Bithynien (s. oben S. 11, 16, 18) und Venosa (*Ascoli p.* 60: פרסבּיטרו; dreimal bei Frauen *gen. πρεσβυτερες, Ascoli p.* 49 *not.* = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX, *n.* 6209. 6226. 6230). — Bei heidnischen Cultvereinen findet sich der Titel nirgends, wohl aber bei den monotheistischen (judaisirenden) Cultvereinen von Tanais, Anfang des dritten Jahrh. nach Chr. (*Latyschev l. c.* II *n.* 450. 452. 456, vgl. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 207 f.). — Ueber *πρεσβύτεροι* in den heidnischen Communen s. Deissmann, Bibelstudien (1895) S. 153—155. *Lévy, Revue des études grecques* VIII, 1895, *p.* 231, 240. Vgl. auch oben Bd. II, S. 177 Anm. 3. — Ueber *πρέσβυς* in politischen Körperschaften s. Boeckh, *Corp. Inscr. Graec.* I *p.* 610. (Die Ergänzung von *πρέσβυς* auf der Inschrift der *Ἀγριππιασταί* in Sparta, *Corp. Inscr. Graec. n.* 1299 = *Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 494 ist ganz unsicher).

nalverfassung der griechischen Städte sich angelehnt hat[46]). In wie starkem Maasse dieses Vorbild überhaupt auf die äusseren Ordnungen der jüdischen Gemeinden eingewirkt hat, lehren auch noch andere Spuren. Zunächst darf an die *Ἰουδαῖοι νεώτεροι* in Hypaepa erinnert werden (s. oben S. 39); sodann an folgende Thatsachen. In den griechischen Communen war es üblich, verdiente Männer durch Verleihung eines Kranzes und etwa der *προεδρία* im Theater und bei den Festspielen zu ehren[47]). Diese Sitte ist nicht nur von den griechischen und römischen Vereinen[48]), sondern auch von den Orientalen, z. B. den Tyriern und Aegyptern in Delos, den Sidoniern in Athen (s. unten II, 2) und so auch von den Juden aufgenommen worden. Die Gemeinde von Phokäa ehrte eine Frau, welche den Bau der Synagoge aus eigenen Mitteln bestritten hatte, *χρυσῷ στεφάνῳ καὶ προεδρίᾳ* (s. oben S. 11), wo unter der *προεδρία* wohl das Recht, in der Synagoge vorne an zu sitzen, zu verstehen ist. Die Gemeinde in Berenike fasste den Beschluss, den römischen Statthalter der Provinz, der sich den Juden freundlich gezeigt hatte, *στεφανοῦν ὀνομαστὶ καθ᾽ ἑκάστην σύνοδον καὶ νουμηνίαν στεφάνῳ ἐλαΐνῳ καὶ λημνίσκῳ*. Dieser Beschluss wurde auf eine marmorne *στήλη* geschrieben und im Amphitheater aufgestellt (s. oben S. 43). Die Aufstellung im Amphitheater scheint nicht das Gewöhnliche gewesen zu sein. Häufiger hat man wohl solche Ehrendecrete in den Vorhöfen der Synagogen aufgestellt. Denn Philo sagt, dass bei der Zerstörung der jüdischen Proseuchen (Synagogen) in Alexandria auch die zu Ehren der Kaiser aufgestellten Schilde und goldenen Kränze und Stelen und Inschriften mit zerstört worden seien[49]); und ein andermal bemerkt er, dass man durch Zerstörung der Proseuchen den Juden unmöglich mache *τὴν εἰς τοὺς εὐεργέτας εὐσέβειαν οὐκ ἔχοντες ἱεροὺς περιβόλους οἷς ἐνδιαθήσονται τὸ εὐχάριστον*. Die Ehrengeschenke sind also in

46) Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums (1888) S. 67, bezeichnet dies als eine „unrichtige Voraussetzung" meiner Darstellung. Das Obige wird darthun, dass diese „unrichtige Voraussetzung" noch stärker betont werden muss, als es von mir in der 2. Aufl. geschehen ist.

47) S. Schmitthenner, *De coronarum apud Athenienses honoribus. Quaestiones epigraphicae. Berol. Diss.* 1891. Dittmar, *De Atheniensium more exteros coronis publice ornandi* (Leipziger Studien zur class. Philol. XIII, 1891, S. 63—248).

48) Ziebarth, Das griechische Vereinswesen S. 164 f. Waltzing a. a. O. I, 493 ff.

49) *Philo, Legat. ad Cajum* § 20, *Mang.* II, 565: *καὶ σιωπῶ τὰς συγκαθαιρεθείσας καὶ συμπρησθείσας τῶν αὐτοκρατόρων τιμὰς ἀσπίδων καὶ στεφάνων ἐπιχρύσων καὶ στηλῶν καὶ ἐπιγραφῶν.*

den *περίβολοι* der Synagogen, d. h. in den offenen Hallen der Vorhöfe, aufgestellt worden[50]).

Einfluss griechischer Rechtsformen bei der Sklaven-Freilassung begegnet uns auf den Urkunden von Pantikapäum (s. oben S. 18). Die Freilassung geschieht *ἐπὶ τῆς προσευχῆς* „in der Synagoge" (vor versammelter Gemeinde)[51]). Dem Sklaven wird volle Freiheit geschenkt, aber mit einer Ausnahme, nämlich *χωρὶς ἰς τὴν προσευχὴν θωπείας τε καὶ προσκαρτερήσεως* „abgesehen von der Ehrfurcht gegen die Synagoge und dem regelmässigen Besuche derselben"[52]). Dazu soll also der freigelassene Sklave verpflichtet bleiben. Ein Analogon zu dieser Freilassung an heiligem Orte, mit welcher eine gewisse Verpflichtung gegen denselben, d. h. gegen die Gottheit, verbunden ist, ist die im griechischen Alterthum häufige Form der Freilassung durch fictiven Verkauf an einen Tempel. Der Act geht im Tempel vor sich in der Form, dass der Herr den Sklaven an die Gottheit verkauft (wobei übrigens der Sklave selbst den Kaufpreis aufzubringen hat). Die factische Wirkung ist aber nicht, dass der Verkaufte nun Tempelsklave wird. Er ist der Gottheit nur moralisch zugeeignet und thatsächlich frei[53]). So verschieden auch die heidnische und die jüdische

50) *Philo in Flaccum* § 7, *Mang.* II, 524. — Irrthümlich habe ich früher diese Aeusserung von einem Synagogen-Gebet für den Kaiser verstanden (2. Aufl. I, 404). Das Richtige bei Wesseling, *De Judaeorum archontibus* c. 4 (*p.* 30—32). — *τὸν περίβολον τοῦ ὑπαίθρου* neben dem Synagogen-Gebäude (dem *οἶκος*) erwähnt auch die Inschrift von Phokäa (s. oben S. 11, dazu die Erläuterungen von Reinach, *Revue des études juives* XII, 241 *sq.*). — Auch im Vorhof des Tempels zu Jerusalem waren öffentliche Urkunden aufgestellt (I *Makk.* 11, 37. 14, 27. 48); ja sogar erbeutete Waffen (*σκῦλα βαρβαρικά*) aufgehängt, *Jos. Antt.* XV, 11, 3 *fin.*

51) *ἐπὶ τῆς προσευχῆς* hat die besser erhaltene der beiden Urkunden (*Latyschev n.* 52); die andere (*n.* 53) hat . . . *ροσευχη*, was man ergänzen kann [*ἐν τῇ π*]*ροσευχῇ*.

52) *προσκαρτερεῖν* kommt auch im Neuen Testamente in ähnlichem Sinne vor: *ἐν τῷ ἱερῷ Act.* 2, 46, *τῇ διδαχῇ Act.* 2, 42, *τῇ προσευχῇ Act.* 1, 14. 6, 4. *Rom.* 12, 12. *Col.* 4, 2; mit *εἴς τι Rom.* 13, 6. Das *Substant. προσκαρτέρησις Eph.* 6, 18. Auf den Inschriften von Pantikapäum kann nur der treue, beständige Eifer für die Synagoge, d. h. der regelmässige Besuch derselben gemeint sein. Es ist also doch etwas mehr, als nur das Verharren im Judenthum (so *Derenbourg, Journal asiatique, sixième Série t.* XI, 1868, *p.* 525—537).

53) S. *Foucart, Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité d'après les inscriptions de Delphes* (*Archives des missions scientifiques, deuxième Série, t.* III, 1866, *p.* 375—424). — Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891) S. 374 ff. (verweist auch auf die christliche *manumissio in ecclesia, Cod. Theodosianus* IV, 7. *Cod. Justin.* I, 13 u. s. w.). — Zur Ergänzung: B. Latischew,

Form ist, so ist doch der Zusammenhang unverkennbar. Namentlich wenn man mit Derenbourg annehmen darf, dass der jüdische Sklave im vorliegenden Falle zugleich mit der Freilassung erst Jude wurde, so würde diese Zueignung an Gott eine nahe Parallele mit der heidnischen Form des Verkaufes an eine Gottheit sein. Ein interessantes Mittelglied ist die mit den Urkunden von Pantikapäum verwandte, aber halb-heidnische Urkunde von Gorgippia (Latyschev Bd. II *n.* 400, s. oben S. 18). Dort heisst es von dem Herrn: *ἀνέθηκεν τῇ προσευχῇ*, er hat die Sklavin der Proseuche geweiht, als Weihgeschenk dargebracht. Uebrigens zeigt sich der griechische Einfluss auf den Urkunden von Pantikapäum zweifellos schon in der Bemerkung, dass auch die Erben ihre Zustimmung gegeben haben (s. oben S. 18).

Ganz in den Formen, welche auf griechischen Inschriften geläufig sind, bewegen sich die Gräber-Inschriften von Smyrna und Hierapolis, von Tlos in Lycien und von Korykos in Cilicien (s. oben S. 11ff.). Sie drohen dem unbefugten Benützer des Grabes eine Geldstrafe an, welche theils an die städtische oder staatliche Casse, theils an die der jüdischen Gemeinde zu zahlen ist. Nach der Inschrift von Smyrna (S. 11) hat der Schuldige dem *ἱερώτατον ταμεῖον*, d. h. wahrscheinlich dem kaiserlichen Fiscus, 1500 Denare zu zahlen und dem *ἔθνος τῶν Ἰουδαίων* 1000 Denare. Die Inschriften von Hierapolis (S. 13f.) setzen nur Geldstrafen fest, welche an die jüdische Gemeinde, *τῷ λαῷ τῶν Ἰουδαίων* oder *τῇ κατοικίᾳ τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαίων* zu zahlen sind; daneben verfügt die zweite Inschrift von Hierapolis noch eine Busse zu Gunsten des *ἐκζητήσας*. Die Inschrift von Tlos (S. 16) bricht gerade da ab, wo es heisst, dass dem *δῆμος* der Tloer, also der Stadtcasse, eine Strafe zu zahlen sei. Es lässt sich daher nicht sagen, ob auch noch eine Strafbestimmung zu Gunsten der jüdischen Gemeindecasse folgte. Nach der Inschrift von Korykos in Cilicien (S. 17) wird die Verletzung des Grabes mit einer Busse von 2500 Denaren bestraft, welche an das *ἱερώτατον ταμεῖον* zu entrichten sind. Inschriften dieser Art sind in Klein-Asien überaus zahlreich 54).

Nouveaux actes d'affranchissement à Chéronée et à Orchomène (*Bulletin de correspondance hellénique t.* VIII, 1884, *p.* 53—75). Dieselben Inschriften auch in: *Corp. Inscr. Graecarum Graeciae Septentrionalis vol.* I *ed. Dittenberger*, 1892. Zahlreiche neue Urkunden aus Delphi s. im *Bulletin de corresp. hellénique t.* XVII, 1893, *p.* 343—409.

54) S. Gust. Hirschfeld, Ueber die griechischen Grabschriften, welche Geldstrafen anordnen (Königsberger Studien, 1. Heft 1887, S. 83—144); Treuber, Beiträge zur Gesch. der Lykier, II. Thl. Wesen der Gräberbussen Lykiens u. s. w. Tübingen, Gymnasialprogr. für 1886/87 (mit der Jahreszahl 1888);

Als ein Analogon zu griechischen und römischen Gewohnheiten darf endlich auch noch die Verleihung von Titeln und Ehren-Aemtern an Frauen erwähnt werden. Es giebt nicht wenige Beispiele dafür, dass Frauen Titel und Amt einer *πρύτανις, στεφανηφόρος, γυμνασίαρχος, ἀγωνοθέτις, δεκάπρωτος* erhielten[55]. In Italien kommt bei den Genossenschaften der Titel *mater collegi* vor[56]. Auf diese Vorbilder ist es sicherlich zurückzuführen, wenn auch bei den Juden für Frauen die Titel *ἀρχισυνάγωγος* (oben S. 39), *πρεσβυτέρα* (S. 51) und *mater synagogae* (S. 50) vorkommen.

In anderen Fällen, in welchen augenscheinlich Zusammenhänge vorliegen, kann man zweifelhaft sein, welcher von beiden Seiten die Priorität zuzuerkennen ist. Auch bei heidnischen Cultvereinen kommt zuweilen für ein gottesdienstliches Gebäude die Bezeichnung *προσευχή* und für Beamte der Titel *συναγωγός* und *ἀρχισυνάγωγος* vor (s. oben Bd. II, S. 444, 440). Aber die Zeugnisse hierfür sind vereinzelt und dabei so spät, dass die Möglichkeit einer Entlehnung aus dem Judenthum nicht ausgeschlossen ist. Die Juden sind doch nicht bloss die Empfangenden, sondern zuweilen auch die Gebenden gewesen.

Merkel, Ueber die sogenannten Sepulcralmulten (Festgabe der Göttinger Juristen-Fakultät für Rud. von Jhering 1892, S. 79—134); auch Reinach's Erläuterungen zur Inschrift von Smyrna (*Revue des études juives* VII, 1883, *p.* 161—166) und Zahn's Bemerkungen zur Abercius-Inschrift (Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons V. Teil, 1893, S. 72, 84). Neues Material s. im *Bulletin de corresp. hellénique* XVI, 1892, *p.* 213—239. XVII, 1893, *p.* 248 *sqq.* 320. *Journal of Hellenic Studies* XV, 1895, *p.* 100—131. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia vol.* I, 1—2, 1895—1897. Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien (Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Cl. Bd. 44, 1896). Judeich, Altertümer von Hierapolis 1898, Register S. 184. — Von etwas anderer Art als die obigen Inschriften ist die von Apamea, die nicht eine bestimmte Strafe androht, sondern ganz allgemein den etwaigen Verletzer des Grabes auf das bekannte Recht der Juden verweist (*τὸν νόμον οἶδεν τῶν Εἰουδέων*, s. oben S. 14, 40). Auch hierfür giebt es aber heidnische Analogien (Merkel S. 113—115). — Auf christlichen Grabschriften Phrygiens ist die gewöhnliche Formel *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν*. Doch kommt auch die Androhung von Geldstrafen vor (s. Ramsay, *The cities and bishoprics* I, 2 *p.* 514—568, 717 ff.). Auf einer christlichen Inschrift von Heraklea im Pontus kommt vor *δώσει τοῖς ἀδελφοῖς δηνάρια φ'* (*De Rossi, Roma sotterranea* I, *p.* 107).

55) S. die Zusammenstellungen bei: *Sterrett, An epigraphical journey in Asia Minor* (= *Papers of the American School of Classical Studies at Athens vol.* II, 1888) zu *n.* 15. *Bulletin de correspondance hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 496. *Paris, Quatenus feminae res publicas in Asia Minore Romanis imperantibus attigerint, Paris, Thorin,* 1892.

56) Z. B. *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2392. 2417. 4055. 4056.

Die Einwirkung heidnischer Vorbilder auf die Ordnungen der jüdischen Diaspora-Gemeinden darf überhaupt, trotz des Gesagten, nicht überschätzt werden. Sie betrifft fast nur Aeusserlichkeiten. An eine Reception griechischen oder römischen Rechtes von Seite der jüdischen Gemeinden in irgendwie erheblichem Maasse ist sicher nicht zu denken. Es war im Gegentheil bei der selbständigen Organisation der Gemeinden ganz wesentlich darauf abgesehen, dass nicht nur die jüdische Gottesverehrung, sondern auch das jüdische Recht überall unter Juden herrschen solle. So weit die staatliche Behörde es zuliess (und wir werden sehen, dass dies in weitgehendem Maasse der Fall war), hatten die Juden auch in der Diaspora ihre eigenen Gerichte, von welchen für Juden und über Juden Recht gesprochen wurde *κατὰ τοὺς πατρίους νόμους* (*Jos. Antt.* XIV, 10, 17).

2. Staatsrechtliche Stellung der Gemeinden.

Die jüdischen Gemeinden sind im Rahmen der griechisch-römischen Welt keineswegs eine singuläre Erscheinung. Die Interessen des Handels haben ja schon im hohen Alterthum die Orientalen, vor allem die Phönicier, nach dem Abendlande geführt, nicht nur auf flüchtigen Fahrten, sondern zu dauernden Niederlassungen. Die Art der Niederlassung war aber je nach der Cultur-Stufe der abendländischen Völker eine verschiedene. So lange die Phönicier noch als Träger der Cultur auftreten konnten, gründeten sie eigene Städte, von welchen aus die Cultivirung und Ausbeutung der Umgegend betrieben wurde. Dies geschah namentlich in der westlichen Hälfte des mittelländischen Meeres, in Nord-Afrika und Spanien [1]. Später, und überhaupt da, wo schon eine entwickelte Cultur vorhanden war, konnten die Orientalen nur als Ausländer (Nicht-Bürger) innerhalb der grossen politischen Gemeinwesen Griechenlands und Italiens sich niederlassen. Auch in dieser Eigenschaft aber bildeten sie geschlossene Vereinigungen, welche nicht nur die gemeinsamen materiellen, sondern auch die gemeinsamen geistigen Interessen, vor allem die heimathliche Gottesverehrung pflegten. Auch die Sprache der Heimath haben sie verhältnissmässig lange festgehalten [2]. Ausser den Phöniciern waren

1) S. hierüber die oben Bd. II, S. 50 genannten Werke über den Handel der Phönicier von Bochart, Movers, Gutschmid u. A.

2) Die im *Corpus Inscriptionum Semiticarum t.* I mitgetheilten phönicischen Inschriften gehen über die Zeit Alexander's d. Gr. herab. Sie vertheilen sich, abgesehen von den in Phönicien selbst gefundenen (*n.* 1—9), auf

es namentlich die Aegypter, welche in der griechischen und römischen Zeit in grösserer Zahl als Kaufleute nach allen Haupt-Handelsplätzen des mittelländischen Meeres kamen und in solcher Weise sich organisirten. Wie es also jüdische Diasporagemeinden gab, so gab es auch phönicische, ägyptische u. s. w. | Die wichtigsten Zeugnisse hierfür sind etwa folgende[3]). 1) In Delos finden wir im Anfang des zweiten Jahrhunderts vor Chr. ein *κοινὸν τῶν Τυρίων Ἡρακλεϊστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων*, welches seine regelmässigen Festversammlungen (*σύνοδοι*) hielt, wobei auch die sonstigen Angelegenheiten des *κοινόν* erledigt wurden[4]). Auf lebhafte Beziehungen der Tyrier zu Delos weist

folgende Gegenden: Cypern (*n.* 10—96), Aegypten (*n.* 97—113), Delos (*n.* 114), Athen (*n.* 115—121), Malta und Gaulos (*n.* 122—132), Sicilien (*n.* 133—138), Sardinien (*n.* 139—163), Präneste in Italien (*n.* 164), Marseille (*n.* 165), Carthago (*n.* 166 ff.).

3) Vgl. auch die Zusammenstellungen bei Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens (1890), S. 89—97. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) S. 26—33, 121—123.

4) *Corp. Inscr. Graec. n.* 2271. Berichtigter Text (nach dem Original im Louvre zu Paris) bei *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs*, 1873, *p.* 223—225. Ueber die Zeit: Foucart S. 225. — Die Inschrift ist in vieler Hinsicht so lehrreich, dass es sich rechtfertigen wird, den Schlusssatz, welchem eine lange Motivirung vorausgeht, hier mitzutheilen:

. . . . Ἀγαθεῖ τύχει,
δεδόχθαι τῶι κοινῶι τῶν Τυρίων Ἡρακλεϊστῶν
ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων ἐπαινέσαι Πάτρωνα Δω-
ροθέου καὶ στεφανῶσαι αὐτὸν κατ' ἐνιαυτὸν χρυ-
σῶι στεφάνωι ἐν ταῖς συντε[λου]μέναις θυσίαις
τῶι Ποσειδῶνι, ἀρετῆς ἕνεκεν καὶ καλοκαγαθί-
ας ἧς ἔχων διατελεῖ εἰς τὸ κοινὸν τῶν Τυρί-
ων ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων, ἀναθεῖναι δὲ αὐ-
τοῦ καὶ εἰκόνα γραπτὴν ἐν τῶι τεμένει τοῦ
Ἡρακλέους καὶ ἀλλαχῆ οὗ ἂν αὐτὸς βούληται · ἔσ-
τω δὲ ἀσύμβολος καὶ ἀλειτούργητος ἐν ταῖς
γινομέναις συνόδοις πάσαις · ἐπιμελὲς δὲ ἔστω
τοῖς καθισταμένοις ἀρχιθιασίταις καὶ ταμίαις
καὶ τῶι γραμματεῖ ὅπως ἐν ταῖς γινομέναις θυ-
σίαις καὶ συνόδοις ἀναγορεύηται κατὰ ταύτην
τὴν ἀναγόρευσιν · Ἡ σύνοδος τῶν Τυρίων ἐμπό-
ρων καὶ ναυκλήρων στεφανοῖ Πάτρωνα Δωροθέου
εὐεργέτην . Ἀναγραψάτωσαν δὲ τόδε τὸ ψή-
φισμα εἰς στήλην λιθίνην καὶ στησάτωσαν ἐν
τῶι τεμένει τοῦ Ἡρακλέους · τὸ δὲ ἐσόμενον ἀνήλωμα
εἰς ταῦτα μερισάτω ὁ ταμίας καὶ ὁ ἀρχιθιασίτης.
Ἐπὶ ἀρχιθιασίτου
Διονυσίου τοῦ Διονυσίου

[Schluss s. nächste S.].

auch eine zweisprachige Inschrift (griechisch und phönicisch, 4. Jahrh. vor Chr.), der zufolge *οἱ ἐκ Τύρου ἱερουαῦται* dem Apollo in Delos ein Weihgeschenk (wahrscheinlich Statuen der Göttinen von Tyrus und von Sidon) darbrachten [5]. Ebenfalls in Delos war ein *κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων* [6]. Auch die Aegypter hatten hier eine Niederlassung, welche ähnlich organisirt war. Eine Inschrift, deren Anfang nicht erhalten ist, meldet uns von Ehrenbezeugungen, welche ihre *σύνοδος* für zwei Wohlthäter beschlossen hat [7]. — 2) In Athen lebten Fremde aus allen Gegenden der civilisirten Welt. Die Zahl der dort gefundenen Grabschriften von Ausländern aus den letzten Jahrhunderten vor Chr. und den ersten Jahrhunderten nach Chr. beträgt etwa 1500, worin allerdings die Fremden aus den übrigen Staaten Griechenlands inbegriffen sind. Einen sehr starken Bruchtheil bildeten aber doch die Klein-Asiaten und Orientalen [8]. Unter letzteren waren auch hier die Phönicier und Aegypter zu selbständigen Körperschaften organisirt, welchen gestattet wurde, im Piräus (nicht in der Stadt) Tempel zu bauen. Ueber die Gemeinde der Sidonier giebt uns namentlich eine phönicische Inschrift Zeugniss, welche in neuerer Zeit (1887?) im Piräus gefunden worden ist [9]. Sie ist datirt vom J. 15 der Sidonier. Wenn man hier-

ἱερατεύοντος δὲ
Πάτρωνος τοῦ Δωροθέου.

Ὁ δῆμος	*Ἡ σύνοδος*
ὁ Ἀθηναίων.	*τῶν Τυρίων*
	ἐμπόρων
	καὶ ναυκλήρων.

5) *Corp. Inscr. Semit.* I *n.* 114.

6) *Bulletin de correspondance hellénique t.* VII, 1883, *p.* 467 *sq.* 471; überhaupt die Inschriften dieses *κοινόν p.* 466—476.

7) *Bulletin de corresp. hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 240: *προσλαβέσθαί τε αὐτοὺς εἰς τὴν σύνοδον ἄνευ τοῦ καθήκοντος εἰσοδίου, κλισίαν ἔχοντας ἔντιμον, ἀλειτουργήτους ὄντας πάσης λειτουργίας καὶ καθ' ἑκάστην πόσιν στεφανοῦσθαι ἀμφοτέρους ἐν τῷ Κοινῷ μετὰ ἀναγορεύσεως κ. τ. λ.*

8) Κουμανουδης, *Ἀττικῆς ἐπιγραφαὶ ἐπιθύμβιοι*, Athen 1871. *Corpus inscriptionum Atticarum t.* II, 3 *p.* 218—276 (*n.* 2735—3424). *t.* III, 2 *p.* 112—196 (*n.* 2140—2959). Wir finden hier z. B. Antiochener, Askaloniten, Berytier, Gadarener, *Κιτιεῖς* und *Σαλαμίνιοι* (beide aus Cypern), Samariter, Sidonier, Syrer, Tyrier. — Ueber die Corporationen der Ausländer in Athen s. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Alterthum II, 1 (1890) S. 151—164.

9) Zuerst mitgetheilt von Renan, *Revue archéologique, troisième Série t.* XI, 1888, *p.* 5—7 und *pl.* II—III (vortreffliche Photographie). Dazu die Besprechungen von Halévy, *Revue des études juives t.* XVI, 1888, *p.* 140—144, Reinach *ibid. p.* 275—277. Georg Hoffmann, Ueber einige phönikische Inschriften (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 36. Bd. 1889—1890) S. 3—20.

bei, wie von Renan geschehen ist, die sonst bekannte Aera von Sidon vom J. 111 vor Chr. voraussetzen dürfte, würde die Inschrift vom J. 96 vor Chr. herrühren. Nach den Buchstabenformen der griechischen Beischrift ist sie aber sicher erheblich älter[10]. Der phönicische Text besagt, dass die Gemeinde der Sidonier einen gewissen Samabaal, Sohn des Magon, der als Beamter der Gemeinde den Vorhof des Tempels des Gottes Baal-Sidon gebaut hat, durch einen goldenen Kranz ehrt. Die griechische Beischrift lautet: *Τὸ κοινὸν τῶν Σιδωνίων Διοπείϑεν Σιδώνιον* (Diopeithes ist griechische Wiedergabe von Samabaal). Die Sidonier in Athen waren also damals als Gemeinde organisirt und hatten einen eigenen Tempel im Piräus. Grabschriften von Sidoniern haben sich in Athen in grösserer Zahl gefunden[11]. Die ältesten derselben sind zweisprachig und stammen aus dem 4. bis 3. Jahrh. vor Chr.[12]. Von Beziehungen der Sidonier zu Athen zeugt auch ein Volksbeschluss der Athener für den König Straton von Sidon, um 370 vor Chr.[13], und die Unterschrift einer Statue, welche dem König Philokles von Sidon (um 300 vor Chr.) in Athen von irgend Jemand gesetzt worden ist[14], endlich auch noch andere gelegentliche Erwäh-

10) Köhler, *Corp. Inscr. Atticar.* IV, 2 *n.* 1335b setzt sie in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Chr. — Auch Tyrus hatte ausser der später gewöhnlichen Aera vom J. 126 vor Chr. eine ältere vom J. 275 v. Chr. (s. oben Bd. II, S. 74).

11) *Corpus Inscriptionum Atticarum t.* II, 3 *n.* 3316—3324. III, 2 *n.* 2900—2904.

12) *Corp. Inscr. Semit. t.* I *n.* 116 = *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 3318 (nach Köhler's Urtheil wegen des Charakters der griech. Schrift aus dem 4. Jahrh. vor Chr.). *Corp. Inscr. Sem.* I *n.* 119 = *Corp. Inscr. Att.* II, 3 *n.* 3319 (nach Köhler aus dem 3. Jahrh.). Ein Sidonier hat auch dem Askaloniten Antipater in Athen eine Grabschrift gesetzt, *Corp. Inscr. Sem.* I *n.* 115 = *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 2836 (Näheres hierüber oben Bd. II, S. 96). Vgl. überhaupt die phönicischen Inschriften von Athen und Piräus *Corp. Inscr. Sem.* I *n.* 115—121.

13) *Corp. Inscr. Graec. n.* 87 = *Corp. Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 86 = *Hick's Manual of greek historical inscriptions* (*Oxford* 1882) *p.* 155—157 = *Dittenberger*, *Sylloge Inscr. Graec. n.* 93 (über die Zeit s. oben Bd. II, S. 105). Durch den Beschluss wurde dem König Straton von Sidon die Proxenie zuerkannt; zugleich wurden *σύμβολα* (*tesserae hospitales*) verabredet, durch welche etwaige sidonische Gesandte in Athen und athenische Gesandte in Sidon sich legitimiren konnten. Endlich wurde bestimmt, dass die Sidonier, welche in Sidon das Bürgerrecht hatten und nur um des Handels willen sich in Athen aufhielten, nicht zur Metoekensteuer und anderen Lasten herangezogen werden sollten (*ὁπόσοι δ' ἂν Σιδωνίων οἰκοῦντες ἐς Σιδῶνι καὶ πολιτευόμενοι, ἐπιδημῶσιν κατ' ἐμπορίαν Ἀϑήνησι, μὴ ἐξεῖναι αὐτοὺς μετοίκιον πράττεσϑαι κ. τ. λ.*).

14) *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 1371. Dieser König Philokles von Sidon

nungen von Sidoniern in Athen[15]). Neben den Sidoniern haben die Kaufleute aus Kitium (in Cypern) in Athen eine eigene Gemeinde gebildet. Schon im J. 333 vor Chr. wurde durch einen Volksbeschluss der Athener den ἔνποροι Κιτιεῖς gestattet, im Piräus einen Tempel der Aphrodite zu erbauen[16]). Von der Existenz ihrer Gemeinde giebt auch eine Weihe-Inschrift einer Frau aus Kitium für Aphrodite Urania Kunde, sowie mehrere Grabschriften, von welchen zwei griechisch-phönicische dem dritten Jahrhundert vor Chr. angehören, ein Fragment vielleicht dem fünften[17]). Aus einer fragmentarischen, im Piräus gefundenen Inschrift ersehen wir, dass auch die Σαλαμίνιοι (aus Salamis in Cypern) daselbst den Cultus der Aphrodite

kommt auch auf Inschriften von Delos öfters vor. Durch ein Decret der Delier wurde ihm wegen seiner Verdienste um die Insel ein goldener Kranz und andere Ehren zuerkannt (*Homolle*, *Bulletin de correspondance hellénique t.* IV, 1880, *p.* 327—332 = *Dittenberger, Sylloge Inscr. Graec. n.* 155). Er erscheint hier als Zeitgenosse eines Ptolemäus, hat also frühestens Ende des 4. Jahrh. vor Chr. gelebt. In den Inventaren der Tempel von Delos wird sein Name als der eines Geschenkgebers öfters genannt; so im Inventar vom J. 279 vor Chr. *lin.* 55, 60, 86 (*Bulletin* XIV, 407. 409) und im Inventar vom J. 180 vor Chr. *lin.* 9 (*Bulletin* VI, *p.* 30). Hiernach muss er um 300 vor Chr. gelebt haben. Vgl. *Homolle*, *Bulletin* IV, 330 *sq.* XV, 137. *Homolle, Les archives de l'intendance sacrée à Délos* (1887) *p.* 35 *sq.*

15) *Corp. Inscr. Attic.* II *n.* 171. 448. 482. 966. 968. In einem Verzeichniss von Weihgeschenken wahrscheinlich des Athene-Tempels, Ende des 4. Jahrh. vor Chr., kommt vor ein [ζωιδι?]ον ἐλε[φά]ντινο[ν γράμματ]α Φοινικικὰ ἔχο[ν], augenscheinlich ein von Phöniciern dargebrachtes Weihgeschenk, *Corp. Inscr. Attic.* II, 2 *n.* 706. Die Ergänzung γραμματα ergiebt sich aus der ähnlichen Inschrift *n.* 731.

16) *Foucart*, *Des associations religieuses chez les Grecs p.* 187—189 = *Corpus Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 168 = *Dittenberger*, *Sylloge Inscr. Graec. n.* 355. — Den Cultus der (phönicischen) Aphrodite pflegten auch die θιασῶται Ἀφροδίτης, von welchen drei Decrete aus den Jahren 302, 301 und 300 vor Chr. auf einer Inschrift im Piräus sich gefunden haben (*Foucart*, *Bulletin de corresp. hell.* III, 1879, *p.* 510—515 = *Dittenberger*, *Sylloge n.* 427). Die Bildung dieses θίασος hängt sicher mit der Niederlassung der Phönicier zusammen; man wird ihn aber nicht mit der Gemeinde der Κιτιεῖς identificiren dürfen.

17) Die Weihe-Inschrift *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 1588: Ἀριστοκλέα Κιτιὰς Ἀφροδίτηι Οὐρανίαι εὐξαμένη ἀνέθηκεν (über das Alter s. Köhler bei Dittenberger, Anm. zu *n.* 355). — Die Grabschriften: *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 3071—3076. Die zweisprachigen sind: *n.* 3074 = *Corpus Inscr. Semit.* I *n.* 117 (Νουμήνιος Κιτιεύ[ς], phönicisch: „Dem Benchodesch, dem Sohn des Abdmelkarth des Sohnes des Abdschemesch des Sohnes des Tagniz, aus Kitium“ אש כתי); *n.* 3075 = Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 669 u. Tafel VI *n.* 1 (Νουμήνιος Κιτιεύς, phönicisch: „Ich Machdasch [oder Mechaddesch], Sohn des Pene-Simlath, aus Kitium“ אש כתי). Das Fragment *n.* 3071, nach Köhler *titulus satis antiquus, fortasse saeculi quinti.*

und des Adonis pflegten. Wie es scheint, haben auch sie eine eigene Gemeinde gebildet[18]). Noch vor den Phöniciern hatten bereits die Aegypter die Erlaubniss zu einem Tempelbau im Piräus erhalten, worauf der Beschluss zu Gunsten der *Κιτιεῖς* vom J. 333 hinweist (*καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται*). Aus dem Umstande, dass hier nur die Aegypter als älteres Analogon erwähnt werden, erhellt zugleich, dass die Sidonier ihren Tempel des Baal-Sidon erst nach dem J. 333 vor Chr. gebaut haben. — 3) In Italien war namentlich Puteoli als Haupt-Stapelplatz für den Orienthandel auch der Sitz orientalischer Gemeinden. Auf einer umfangreichen Inschrift vom J. 174 nach Chr. ist uns ein Schreiben der Tyrier in Puteoli (*οἱ ἐν Ποτιόλοις κατοικοῦντες Τύριοι*) an ihre Heimath-Stadt erhalten, in welchem die gegen früher sehr heruntergekommene Gemeinde zur Erhaltung ihres vaterländischen Gottesdienstes eine Subvention von der Heimath erbittet[19]). Auf einer Inschrift vom J. 116 nach Chr. werden erwähnt *cultores Jovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt*, also eine Gemeinde von Berytiern in Puteoli[20]).

Ausser den Corporationen auswärtiger Kaufleute gab es aber im Bereiche der griechischen und römischen Welt auch religiöse Genossenschaften von Einheimischen. Die nach dem Westen gekommenen Orientalen haben ebenso wie die Juden auch für ihren Glauben Propaganda gemacht unter Griechen und Römern, zum Theil mit grossem Erfolge. Die griechische Religion hat ja schon in alter Zeit unter dem Einfluss des Orients gestanden. In der hellenistischen Zeit gewannen die orientalischen Culte immer mehr an Boden. In Rom hat sich der Cultus der ägyptischen Gottheiten schon in der letzten Zeit der Republik eingebürgert; in der Kaiserzeit folgten die syrischen und persischen Culte, namentlich der des Mithras (Näheres s. unten Nr. V). Diese fremden Culte sind in der Regel nicht, wie die alt-einheimischen, von Staatswegen gepflegt

18) Köhler, Mittheilungen des deutschen archäol. Institutes in Athen IV, 1879, S. 266. — Auf Grabschriften in Athen kommen vor ein *Σαλαμίνιος ἀπὸ Κύπρου* (*Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 3295) und eine *Σαλαμινία ἀπὸ Κύπρου* (*Corp. Inscr. Attic.* III, 2 *n.* 2188).

19) *Corp. Inscr. Graec. n.* 5853 = *Kaibel*, *Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae n.* 830 (über Vergangenheit und Gegenwart der Gemeinde heisst es hier: *ταύτης* [*scil. τῆς στατίωνος*] *πάλαι μὲν ἐπεμελοῦντο οἱ ἐν Ποτιόλοις κατοικοῦντες Τύριοι οἱ πολλοὶ ὄντες καὶ πλούσιοι, νῦν δὲ εἰς ὀλίγους ἡμᾶς περιέστη τὸν ἀριθμόν*). Vgl. auch den Commentar von Mommsen in den Berichten der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. 1850, S. 57 ff.

20) *Orelli*, *Inscr. Lat. n.* 1246 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1634. Kürzer: *corpus Heliopolitanorum ibid. n.* 1579.

worden. Es war in Griechenland und Rom eine Ausnahme, wenn die Staatsbehörden von sich aus einen neuen Cultus einführten. Vorwiegend geschah die Pflege solcher durch Privat-Vereine, die vom Staate zugelassen, aber in ihrer inneren Organisation selbständig und darum finanziell auf die Beiträge ihrer Mitglieder angewiesen waren. In Griechenland begegnen wir diesen Vereinen seit dem vierten Jahrh. vor Chr. unter dem Namen der *θίασοι* oder *ἔρανοι*, die bei aller Mannigfaltigkeit doch sämmtlich gewisse gemeinsame Merkmale aufweisen[21]. | In Rom gab es *collegia* seit alter Zeit zu sehr verschiedenartigen Zwecken, namentlich Verbände von Handwerkern zum Zwecke gegenseitiger Unterstützung, etwa auch um den Angehörigen des Collegiums ein ehrliches Begräbniss zu sichern (*collegia tenuiorum, collegia funeraticia*). Schon diese Handwerker-Vereine pflegten auch einen gemeinsamen Cultus. Es gab aber auch Genossenschaften zu wesentlich religiösen Zwecken. Alle diese Vereine genossen in Rom staat-

21) Vgl. über die religiösen Genossenschaften in Griechenland: *Wescher, Revue archéologique Nouv. Série t.* X, 1864, S. 460 ff. XII, 1865, S. 214 ff. XIII, 1866, S. 245 ff. *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, thiases, éranes, orgéons, avec le texte des inscriptions relatives à ces associations. Paris* 1873. Lüders, Die dionysischen Künstler, Berlin 1873. Heinrici, Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, 465—526, bes. 479 ff.). Ders., Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden (Ebendas. 1877, S. 89—130). Neumann, *Θιασῶται Ἰησοῦ* (Jahrbb. für prot. Theol. 1885, S. 123—125). Schäfer, Die Privatcultgenossenschaften im Peiraieus (Jahrbb. für class. Philol. 1880, S. 417—427). Köhler, Die Genossenschaft der Dionysiasten im Piräus (Mittheilungen des deutschen archäolog. Institutes in Athen IX, 1884, S. 288—298). Wachsmuth, Die Stadt Athen im Alterthum II, 1 (1890) S. 151—164. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, Preisschr. der Jablonowski'schen Gesellsch. zu Leipzig, 1896 (Hauptwerk, mit vollständigster Sammlung des Materiales auch für die religiösen Genossenschaften). — Viel Material z. B. im *Corp. Inscr. Atticarum* II, 1 (1877) *p.* 365—388. III, 1 (1878) *p.* 11—18, und bei *Latyschev, Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae vol.* II (1890) *Index p.* 317 *sq. s. v. sodalicia.* — Den Wortlaut der Statuten eines Cult-Vereins der Jobakchen in Athen giebt eine in neuerer Zeit gefundene umfangreiche Inschrift aus römischer Zeit (162 Zeilen!); s. Wide, Mittheilungen des deutschen archäol. Institutes, Athenische Abth. XIX, 1894, S. 248—282. Maass, Orpheus, Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, 1895. — Als Analoga sind zu vergleichen die wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen Vereine, die Handwerker-Gilden, die Vereine für Leibesübungen u. s. w. Vgl. über alle diese Arten das Werk von Ziebarth; über die gewerblichen Genossenschaften in Kleinasien und Syrien auch Oehler in: Eranos Vindobonensis, 1893, S. 276—282.

liche Duldung. Nur die politischen waren seit Cäsar und Augustus verboten [22]).

Ein drittes Analogon zu den jüdischen Diaspora-Gemeinden sind endlich die Corporationen von Griechen und Römern in nicht-griechischen oder nicht-römischen Ländern. Die Griechen hatten bei der weiten Verbreitung des Hellenismus zur Bildung solcher Corporationen weniger Veranlassung. Als bemerkenswerthes Beispiel seien die Verhältnisse in Tanais (an der nördlichen Spitze der *palus Maeotis*) erwähnt. Hier finden wir einerseits einen *ἄρχων Ταναειτῶν* resp. *ἄρχοντες Ταναειτῶν*, andererseits einen *Ἑλληνάρχης* [23]). Die Einheimischen und die Griechen bildeten also getrennte politische Corporationen. Viel häufiger sind solche Corporationen von Römern. Als die herrschende Nation haben die Römer ausserhalb Italiens überall eine Sonderstellung beansprucht. Sie unterwarfen sich weder der Besteuerung durch die Communen noch der Jurisdiction der städtischen Behörden; vielmehr

22) Vgl. über die römischen *collegia*: *Mommsen*, *De collegiis et sodaliciis* 1843. Ders., Zeitschr. für geschichtl. Rechtswissenschaft Bd. XV, 1850, S. 353 ff. Max Cohn, Zum römischen Vereinsrecht, Berlin 1873 (hierzu Bursian's philol. Jahresbericht 1873, II, 885—890). *Boissier*, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2. *ed.* 1878, II, 238—304. *Duruy*, *Du régime municipal dans l'empire romain* (*Revue historique t.* I, 1876, *p.* 355 *sqq.*). *De Rossi*, *Roma sotterranea t.* III, 1877, *p.* 37 *sqq.* und bes. *p.* 507 *sqq.* *Daremberg et Saglio*, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* Art. „*collegium*". Schiess, Die römischen *collegia funeraticia* nach den Inschriften, 1888. Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens, drei Untersuchungen, 1890 (reich an Material, aber das Verschiedenartige nicht scharf genug unterscheidend). Merkel, Art. *collegia* im Handwörterbuch der Staatswissenschaften von Conrad, Elster, Lexis und Loening Bd. II, 1891, S. 845—857. — Ueber die Handwerkervereine: *Stemler*, *Des collèges d'artisans*, *Paris* 1887 (96 *p.*) *Trouette*, *Les collèges d'artisans à Rome*, *Montpellier* 1892 (131 *p.*). *Labat*, *Étude sur les collèges d'artisans. Thèse*, *Toulouse* 1893 (90 *p.*). *Waltzing*, *Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident.* 2 *voll.* (= *Mémoires couronnés par l'Académie de Belgique*, *Collection in* 8⁰. *Tome L*, *vol.* 1—2). *Bruxelles* 1895—1896 (Hauptwerk). Von Waltzing bearbeitet ist auch der Artikel *collegium* in: *Ruggiero*, *Dizionario epigrafico di Antichità Romane vol.* II (1896 *sq.*) *p.* 340—406. — Eine übersichtliche Zusammenfassung bei Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 131—142. Noch andere Literatur bei Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum (deutsche Ausg. 1883) S. 20, Merkel a. a. O. und bes. Waltzing I, 17—30. Viel Material geben die *Indices* zum *Corp. Inscr. Lat.* Für das Juristische kommt in Betracht *Digest.* XLVII, 22: *de collegiis et corporibus.*

23) *Latyschev*, *Inscriptiones antiquae vol.* II *n.* 423. 427. 430; dazu *Proleg. p.* LVI.

bildeten sie selbständige Körperschaften neben den Communalverbänden der Städte, in welchen sie lebten. Beispiele dafür giebt es in grosser Zahl für den ganzen Umfang des römischen Reiches[24]).

Die staatsrechtliche Stellung der jüdischen Diaspora-Gemeinden war sicher in verschiedenen Ländern und Zeiten eine sehr verschiedene. Sie werden bald mit der einen bald mit der anderen der drei genannten Organisationen parallel gestanden haben. In Alexandria und Cyrene bildeten die Juden selbständige politische Verbände. Hier ist ihre Stellung zu vergleichen mit derjenigen der Griechen in Tanais und der *conventus civium Romanorum* in den nicht-italischen Städten. Den Gegensatz zu diesem grössten Maasse von Selbständigkeit bildet die Stellung der religiösen Privat-Vereine Einheimischer. Die Mitglieder dieser nahmen keine politische Sonderstellung ein; sie waren Bürger oder Nicht-Bürger wie andere Einheimische mit allen Rechten und Pflichten derselben. Ob die jüdischen Gemeinden im Alterthum jemals ganz auf dieser Linie gestanden haben, erscheint fraglich. Denn selbst in der späteren Kaiserzeit hatten sie, soweit sich erkennen lässt, in Civilprocessen ihrer Mitglieder noch eigene Jurisdiction. Immerhin mag die Stellung der Juden in Rom, wo sie als Nachkommen von *libertini* das Bürgerrecht hatten und nicht einheitlich organisirt waren, sondern einzelne Vereine (*συναγωγαί*) bildeten, nicht erheblich verschieden gewesen sein von derjenigen anderer religiöser Vereine. In den meisten Ländern aber ist die Stellung der jüdischen Gemeinden zu vergleichen mit derjenigen der orientalischen Kaufleute. Auch die Juden lebten wie die Phönicier und Aegypter, als Fremde an fremdem Orte. Dabei ist jedoch zweierlei zu beachten. Einerseits legten sie grossen Werth auf die eigene Jurisdiction. Indem ihnen diese zugestanden wurde (was in Betreff der Phönicier, Aegypter u. s. w. nicht wahrscheinlich ist), kam ihre privilegirte Stellung derjenigen der *conventus civium Romanorum* nahe[25]). Andererseits hatten sie in ein-

24) Vgl. Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens (1890) S. 89—97. — Mommsen, *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Supplem. p.* 1306 zu *n.* 7240. — Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891), S. 143—158. — Kornemann, *De civibus Romanis in provinciis imperii consistentibus, Berol.* 1892. — Schulten, *De conventibus civium Romanorum sive de rebus publicis civium Romanorum mediis inter municipium et collegium. Berol.* 1892.

25) Schulten, *De conventibus civium Romanorum p.* 59—60 hebt diese Aehnlichkeit mit Recht, aber zu stark hervor (*p.* 59: *ejusdem fere rationis jurisque atque civium R. sunt Judaeorum conventus.* Dabei ist das wichtige Moment der Steuerfreiheit der *cives Romani* übersehen).

zelnen Städten das Bürgerrecht. Damit hörten sie auf, Fremde (*μέτοικοι, peregrini*) zu sein, und nahmen an den Rechten und Pflichten der Bürger theil. Dass sie trotzdem ihre Sonderstellung festhielten, hat gerade in diesen Städten zu Conflicten geführt[26]).

Durchgängige Voraussetzung aller dieser rechtlichen Ordnungen war die staatliche Duldung des jüdischen Cultus und überhaupt diejenige Bewegungsfreiheit, ohne welche die jüdischen Gemeinden ihr eigenes Leben nicht entfalten konnten. Eine solche haben sie denn auch fast überall und zu den meisten Zeiten genossen. In den Reichen der Ptolemäer und Seleuciden war die religiöse Freiheit der Juden eine selbstverständliche Sache. Haben doch die ersten Ptolemäer und Seleuciden den in ihren Reichen wohnenden Juden wichtige politische Rechte eingeräumt (s. unten Abschnitt III). Ptolemäus II soll sogar die Uebersetzung des jüdischen

26) Mommsen, Histor. Zeitschr. 64. Bd. 1890, S. 421—426, hat den Gesichtspunkt aufgestellt, dass nur bis zur Zerstörung Jerusalems die Juden als „Volk" (*gens, ἔθνος*) in Betracht gekommen seien. Seitdem sei „an Stelle der privilegirten Nation die privilegirte Confession" getreten. Während früher die staatlichen Privilegien allen geborenen Juden und nur diesen gegolten hätten, hätten sie seitdem allen Bekennern des Judenthums und nur diesen gegolten. Ich glaube nicht, dass dieser Gedanke in solcher scharfen Fassung durch die Thatsachen bestätigt wird. Die Juden haben auch in der späteren Kaiserzeit stets eine gewisse Sonderstellung eingenommen, weil sie eben nicht nur eine Confession, sondern ein Volk waren. Noch auf der Inschrift von Smyrna (*Revue des études juives* VII, 161 *sqq.*), die nach Reinach nicht über das dritte Jahrh. nach Chr. hinaufreicht, heisst die jüdische Gemeinde *τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων*. Auch die Inschrift von Hierapolis in Phrygien, auf welcher die jüdische Gemeinde *ὁ λαὸς τῶν Ἰουδαίων* heisst (s. oben S. 13), ist schon wegen der dort vorkommenden Namen sicherlich nach 70 n. Chr. zu setzen. Und gerade die späteren Kaiser haben zu verhindern gesucht, dass das „Bekenntniss" über den Bereich des Volkes hinaus sich ausdehne, also nur dieses und nicht jenes privilegirt. Aber das Richtige an der Aufstellung Mommsen's dürfte sein, dass die jüdischen Gemeinden in der älteren Zeit vorwiegend Corporationen von Ausländern mit politischen Befugnissen waren, während sie später — je länger, um so mehr — in die Stellung von Privat-Vereinen einrückten, deren Sonderrechte immer mehr zusammenschrumpften, während andererseits ihre Mitglieder Bürger der städtischen Gemeinden wurden. — Als ausgemachte Wahrheit ist der Gedanke Mommsen's acceptirt von Ramsay, *The Rulers of the Synagogue* (*The Expositor* 1895, April, *p.* 272—277), der damit die weitere Meinung verbindet, dass erst nach dem J. 70 n. Chr. die jüdischen Diaspora-Gemeinden, eben weil sie keine politischen, sondern nur religiöse waren, *συναγωγαί* genannt worden seien, und ihre Vorsteher *ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς*, weshalb das Vorkommen dieses Ausdruckes im Text des *Cod. D* der Apostelgeschichte 14, 2 auf nachapostolischen Ursprung dieses Textes weise. Dabei hat Ramsay das Vorkommen des Ausdrucks *συναγωγή* auf der von ihm selbst publicirten Inschrift von Akmonia in Phrygien aus der Zeit Nero's übersehen (s. oben S. 16).

Gesetzes in's Griechische veranlasst, Ptolemäus III in Jerusalem geopfert haben[27]. Antiochus der Grosse schützte den Cultus in Jerusalem durch königliche Verordnungen[28]. Als man freilich mehr und mehr sah, wie spröde | sich die Juden gegenüber dem Hellenismus verhielten, wie sie im Unterschied von allen anderen Nationen auf religiösem Gebiete eine scharfe Scheidewand zwischen sich und den übrigen Völkern aufrichteten, da haben wohl einzelne Könige wie Antiochus Epiphanes diesen Widerstand zu brechen, den jüdischen Cultus mit Gewalt zu unterdrücken gesucht. Die Geschichte hat aber gelehrt, dass das Unternehmen unausführbar war; und es ist im Grossen und Ganzen auch später bei der früheren Duldung geblieben. Ein Haupt-Judenfreund war Ptolemäus VI Philometor, der sogar die Erbauung eines jüdischen Tempels in Aegypten gestattete (s. unten Abschnitt IV). Wenn Ptolemäus VII Physkon eine feindliche Haltung gegen die Juden einnahm, so geschah dies nicht wegen ihrer religiösen, sondern wegen ihrer politischen Parteistellung[29]. — Auch die römische

27) S. überhaupt über die judenfreundliche Stellung der ersten Ptolemäer: *Josephus contra Apion.* II, 4—5. — Interessant ist folgende in Unter-Aegypten gefundene Inschrift (jetzt im ägyptischen Museum in Berlin, mitgetheilt von Mommsen, *Ephemeris epigraphica vol.* IV, 1881, *p.* 25 *sq.* = *Corp. Inscr. Lat.* III *Supplem. n.* 6583): *Βασιλίσσης καὶ βασιλέως προσταξάντων ἀντὶ τῆς προανακειμένης περὶ τῆς ἀναθέσεως τῆς προσευχῆς πλακὸς ἡ ὑπογεγραμμένη ἐπιγραφήτω· Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Εὐεργέτης τὴν προσευχὴν ἄσυλον. Regina et rex jusser(un)t.* Hiernach hat also einst Ptolemäus Euergetes der fraglichen Proseuche das Asylrecht verliehen, und die hierauf bezügliche Tafel mit Inschrift ist später auf Befehl „der Königin und des Königs" durch eine andere ersetzt worden. Euergetes kann entweder Euergetes I (= Ptolemäus III) oder Euergetes II (= Ptolemäus VII) sein. Ersteres ist m. E. wahrscheinlicher, da Ptolemäus VII den Juden nicht freundlich gesinnt war. Auch wäre bei Ptolemäus VII zu erwarten, dass neben ihm die Königin genannt wäre, wie es seit Ptolemäus Philometor Sitte wurde (hierauf hat Wilcken aufmerksam gemacht, Berliner philol. Wochenschr. 1896, *col.* 1493 f., in der Rec. von Willrich, Juden und Griechen). Bemerkenswerth ist, dass Ptolemäus sich nicht *θεός* nennt, wohl aus Rücksicht auf die Juden (so Wilcken a. a. O.). Unter der „Königin und dem König" versteht Mommsen die Zenobia und den Vaballathus. Dass es sich um eine jüdische Proseuche handelt, ist allerdings nicht direct gesagt, aber doch sehr wahrscheinlich.

28) *Jos. Antt.* XII, 3, 3—4.

29) Josephus erzählt von Ptolemäus VII Physkon Folgendes (*c. Apion.* II, 5): Nach dem Tode Ptolemäus' VI suchte Ptolemäus VII die Wittwe und Nachfolgerin des ersteren Kleopatra zu stürzen, deren Heer von dem jüdischen Feldherrn Onias befehligt wurde. Während nun Ptolemäus VII gegen Onias zu Felde zog, liess er die in Alexandria wohnenden Juden gefesselt den Elephanten vorwerfen, damit sie von ihnen zertreten würden. Die Elephanten aber wandten sich statt dessen gegen die Freunde des Königs, worauf dieser

Gesetzgebung hat die freie Religionsübung der Juden ausdrücklich anerkannt und gegen etwaige Unterdrückungsversuche der hellenistischen Communen geschützt. Namentlich waren es Cäsar und Augustus, welchen die Juden ihre formelle Anerkennung im römischen Reiche zu danken hatten. Es sind uns durch Josephus (*Antt.* XIV, 10. XVI, 6) eine ganze Anzahl von Actenstücken aufbewahrt — theils Senatsconsulte, theils Erlasse des Cäsar und Augustus, theils solche von römischen Beamten oder Communalbehörden aus jener Zeit —, welche alle den Zweck haben, den Juden die freie Ausübung ihrer Religion und die Aufrechterhaltung ihrer Privilegien zu sichern [30]). Die Politik Cäsar's war im Allgemeinen gerade diesen | freien Vereinen ungünstig, da sie in damaliger Zeit vielfach politischen Zwecken dienten, weshalb Cäsar sich genöthigt sah, alle *collegia* ausser den von Alters her bestehenden zu verbieten [31]). Die jüdischen Gemeinden wurden aber von diesem Verbote ausdrücklich ausgenommen: sie sollten auch ferner

von seinem Unternehmen reumüthig abstand. Zur Erinnerung an diese wunderbare Errettung feierten die Juden Alexandria's seitdem alljährlich ein Dankfest. — Die Geschichte von der wunderbaren Errettung vor den Elephanten bildet auch den Hauptinhalt des abgeschmackten Romanes, welcher unter dem Namen des dritten Makkabäerbuches bekannt ist, wo ebenfalls die Notiz beigefügt ist, dass die Juden seitdem alljährlich ein Dankfest feiern (III *Makk.* 6, 36). Als Thäter wird aber hier nicht Ptolemäus VII, sondern Ptolemäus IV genannt. Durch diese Parallele wie durch ihren Inhalt selbst wird die Geschichte mehr als verdächtig. Wenn aber so viel historisch ist, dass Ptolemäus VII gegen die Juden eine feindliche Stellung einnahm, so war der Grund nicht deren religiöses Bekenntniss, sondern ihre politische Stellung auf Seiten Kleopatra's. Willrich (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung 1895, S. 142—153) macht, aus Gründen, die ich nicht für zureichend halten kann, den Ptolemäus Physkon geradezu zu einem Freund der Juden.

30) Vgl. über diese Actenstücke: *Gronovius*, *Decreta Romana et Asiatica pro Judaeis, Lugd. Bat.* 1712. — *Krebs*, *Decreta Romanorum pro Judaeis facta e Josepho collecta, Lips.* 1768. — *Mendelssohn*, *Senati consulta Romanorum quae sunt in Josephi Antiquitatibus* (*Acta societatis phil. Lips. ed. Ritschelius t.* V, 1875, *p.* 87—288). Hierzu die Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1876, 390—396. — Niese, Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus Archäol. B. XIII, XIV, XVI (Hermes Bd. XI, 1876, S. 466—488). Hierzu die Replik von Mendelssohn, Rhein. Museum, Neue Folge XXXII, 1877, S. 249—258. — Grätz, Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch des Judenth. 1886, S. 329—346). — Viereck, *Sermo graecus quo senatus populusque Romanus etc. usi sunt* (Gotting. 1888), *p.* 96—110. — Noch mehr Literatur s. oben § 3 (in dem Abschnitt über Josephus).

31) *Sueton. Caesar* 42: *Cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit.* — Das Verbot wurde später von Augustus wiederholt, *Sueton. Aug.* 32: *Collegia praeter antiqua et legitima dissolvit.*

nicht gehindert sein, gemeinsame Beiträge zu entrichten und Zusammenkünfte zu halten[32]. Mit Berufung auf dieses Edict hat daher z. B. ein römischer Beamter die Behörden von Paros angewiesen, die Juden in der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche nicht zu hindern[33]. Ebenfalls auf den Einfluss Cäsar's sind wohl die vier Actenstücke zurückzuführen, welche Josephus *Antt.* XIV, 10, 20—24 zusammengestellt hat. Sie dienen alle direct oder indirect dazu, den Juden Kleinasiens die ungehinderte Ausübung ihrer Religion zu verbürgen[34]. Nach dem Tode Cäsar's | wetteiferten die beiden einander bekämpfenden Parteien mit einander darin, die Privilegien der Juden aufrecht zu erhalten. Einerseits

32) *Antt.* XIV, 10, 8: *Καὶ γὰρ Γάιος Καῖσαρ ὁ ἡμέτερος στρατηγὸς καὶ ὕπατος ἐν τῷ διατάγματι κωλύων θιάσους συνάγεσθαι κατὰ πόλιν, μόνους τούτους οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεισφέρειν οὔτε σύνδειπνα ποιεῖν.*

33) *Antt.* XIV, 10, 8. — Der Text dieser Urkunden ist so nachlässig überliefert, dass die römischen Namen oft nicht mehr zu enträthseln sind. Der Name des Beamten, von welchem das Schreiben an die Parier erlassen ist, lautet im überlieferten Texte *Ἰούλιος Γάιος*, was jedenfalls corrumpirt ist. Mendelssohn (*Acta societatis philol. Lips.* V, 212—216) vermuthet *Σερουίλιος Οὐατίας*, Proconsul von Asien 46—45 v. Chr.

34) Die vier Actenstücke sind: 1) ein Schreiben der Behörden von Laodicea an den Proconsul von Asien, in welchem sie versichern, dass sie der erhaltenen Weisung gemäss die Juden in der Feier der Sabbathe und der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche nicht hindern würden (*Antt.* XIV, 10, 20). Der Name des Proconsuls ist nicht *Γάιος Ῥαβίλλιος* oder *Ῥαβέλλιος*, wie der überlieferte Josephus-Text hat, sondern, nach einer in Delos gefundenen Inschrift, *Γάιος Ῥαβήριος* (= *Rabirius*), s. *Homolle*, *Bulletin de corresp. hellénique t.* VI, 1882, *p.* 608—612, Mommsen, *Ephemeris epigr.* V, *p.* 68 = *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Suppl. n.* 7239. — 2) Schreiben des Proconsuls von Asien an die Behörden von Milet, in welchem diese angewiesen werden, die Juden nicht zu hindern, ihre Sabbathe zu feiern und ihre religiösen Gebräuche auszuüben und ihre Einkünfte nach ihren Gewohnheiten zu verwalten, *τοὺς καρποὺς μεταχειρίζεσθαι καθὼς ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς* (*Antt.* XIV, 10, 21). Ueber den Namen des Proconsuls s. Bergmann, Philologus 1847, S. 684. Waddington, *Fastes des provinces asiatiques de l'empire romain P.* I, 1872 (Separatabdruck aus *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III), *p.* 75, und hiergegen die Anzeige von Mendelssohn in der Jenaer Literaturzeitung 1874, Artikel 341. Ritschl, Rhein. Museum 1874, S. 340 f. Mendelssohn, *Acta* V, 212 *sq.* Es ist wahrscheinlich zu lesen *Πόπλιος Σερουίλιος Ποπλίου υἱὸς Οὐατίας* (Vatia). — 3) Volksbeschluss der Stadt Halikarnassus (*ψήφισμα Ἁλικαρνασσέων*), demzufolge den Juden gestattet sein soll, *τά τε σάββατα ἄγειν καὶ τὰ ἱερὰ συντελεῖν κατὰ τοὺς Ἰουδαϊκοὺς νόμους καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάσσῃ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος* (*Antt.* XIV, 10, 23; über die Verrichtung der Gebete am Meeresstrande s. oben Bd. II, S. 444 f. 447). — 4) Volksbeschluss der Stadt Sardes, dass den Juden gestattet sein soll, an den von ihnen angegebenen Tagen zur Feier ihrer religiösen Gebräuche zusammenzukommen, ferner

bestätigte Dolabella, der Parteigänger des Antonius, der im J. 43 vor Chr. sich Kleinasiens bemächtigte, den Juden Kleinasiens die von den früheren Statthaltern ihnen gewährte Befreiung vom Kriegsdienst und freie Religionsübung, wovon er die Behörden von Ephesus durch ein Schreiben in Kenntniss setzt[35]. Andererseits veranlasste Marcus Junius Brutus, der im Frühjahr 42 v. Chr. in Kleinasien zum Krieg gegen Antonius und Octavianus rüstete, die Ephesier zu einem Volksbeschluss, dass die Juden in der Feier der Sabbathe und der übrigen religiösen Gebräuche nicht gehindert werden dürfen[36]. Durch alles dies ist ein Rechtszustand geschaffen worden, dem zufolge das Judenthum im gesammten Gebiete des römischen Reiches eine *religio licita* war[37]. Dass an diesem | Rechtszustande auch die Juden in der Stadt Rom theilnahmen, ist speciell für die Zeit des Augustus durch Philo bezeugt[38]. Doch muss allerdings nach Analogie dessen,

dass ihnen von den Stadtbehörden ein geeigneter Platz „zum Bauen und Wohnen" (*εἰς οἰκοδομίαν καὶ οἴκησιν αὐτῶν*, es scheint sich aber nach der vorher erwähnten Petition der Juden nur um den Bau einer Synagoge zu handeln) angewiesen werde (*Antt.* XIV, 10, 24). — Die Actenstücke scheinen auf ein und dieselbe von Rom aus ergangene Anregung zurück zu gehen. Die Vermuthung Mendelssohn's, dass dies ein Senatsconsult vom J. 46 v. Chr. gewesen sei, ist freilich sehr unsicher. S. Mendelssohn, *Acta societatis philol. Lips. t.* V *p.* 205 *sq.* 211 *sq.* 217—228.

35) *Antt.* XIV, 10, 11—12. Hierzu Mendelssohn, *Acta* V, 247—250.

36) *Antt.* XIV, 10, 25. Hierzu Mendelssohn, *Acta* V, 251—254. — Der Name des M. Junius Brutus ist im herkömmlichen Texte entstellt in *Μάρκῳ Ἰουλίῳ Πομπηίῳ υἱῷ Βρούτου* (Niese: *Μάρκῳ Ἰουλίῳ Ποντίου υἱῷ Βρούτῳ*). Verschiedene Emendationsvorschläge s. bei Bergmann, Philologus 1847, S. 687, Anm. *Waddington, Fastes p.* 74. *Mendelssohn, Acta* V, 254.

37) Den Ausdruck *religio licita* gebraucht *Tertullian. Apologet. c.* 21: *insignissima religio, certe licita.* — Es ist übrigens kein technischer Ausdruck in der römischen Gesetzgebung. Diese spricht vielmehr von *collegia licita* (*Digest.* XLVII, 22). Denn das Entscheidende ist, dass den Anhängern eines Cultus gestattet wird, sich als Corporation zu organisiren und zur Ausübung ihres Cultus zu versammeln. Daher die Formel *coire, convenire licet*, die auch in den Toleranz-Edicten für die Juden öfters wiederkehrt. Vgl. auch *Philo, Legat. ad Cajum* § 40 *Mang.* II, 591 *sq. Dio Cass.* LX, 6 (Verbot des Claudius). — Auch für die staatsrechtliche Stellung der Christen war das Versammlungsrecht ein Hauptpunkt, wie man namentlich aus *Tertullian. apol. c.* 38—39 sieht.

38) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23 (*Mang.* II, 568 *sq.*). Es heisst hier von Augustus' Verhalten gegenüber der römischen Judenschaft: *Ἠπίστατο οὖν καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτὰς, καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδόμαις, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν. Ἠπίστατο καὶ χρήματα συναγαγόντας ἀπὸ τῶν ἀπαρχῶν ἱερὰ, καὶ πέμποντας εἰς Ἱεροσόλυμα διὰ τῶν τὰς θυσίας ἀναξόντων. Ἀλλ' ὁ μὲν οὔτε ἐξῴκισε τῆς Ῥώμης ἐκείνους, οὔτε*

was wir sonst über die fremden Culte wissen, angenommen werden, dass die Juden in Rom bis zum zweiten Jahrh. nach Christo ihren Cultus nicht innerhalb des *pomerium* ausüben durften[39].

Mit der staatsrechtlichen Anerkennung der jüdischen Gemeinden und ihres Cultus hingen wesentlich auch zwei wichtige Befugnisse zusammen: das Recht der eigenen Vermögensverwaltung und die Jurisdiction in Bezug auf die eigenen Mitglieder[40]. Das erstere wird schon in den Edicten aus Cäsar's Zeit mehrfach hervorgehoben[41]. Es war für die Juden besonders auch deshalb von Wichtigkeit, weil sie nur dann ihren Verpflichtungen gegen den Tempel zu Jerusalem nachkommen und die gesetzlichen Abgaben dorthin abführen konnten. Eben diese Geldausfuhr aus den Provinzen scheint aber ein besonderer Stein des Anstosses für die heidnischen Behörden gewesen zu sein. Wir wissen aus Cicero's Rede für Flaccus, dass dieser während seiner Verwaltung von Asien (62/61 vor Chr.) an verschiedenen Orten solche jüdische Tempelgelder confisciren liess[42]. Auch die Communalbehörden von Asien

τὴν Ῥωμαϊκὴν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν, ὅτι καὶ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἐφρόντιζεν, οὔτε ἐνεωτέρισεν εἰς τὰς προσευχάς, οὔτε ἐκώλυσε συνάγεσθαι πρὸς τὰς τῶν νόμων ὑφηγήσεις, οὔτε ἠναντιώθη τοῖς ἀπαρχομένοις. — Vgl. auch *ibid.* § 40 (*Mang.* II, 592).

39) Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 35, Gilbert, Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum Bd. III, 1890, S. 109—115, und oben S. 46.

40) Ueber die analogen Verhältnisse bei den griechischen Vereinen vgl. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) S. 156—183.

41) Cäsar selbst gestattete den Juden χρήματα συνεισφέρειν (*Antt.* XIV, 10, 8). — In dem Schreiben des Proconsuls von Asien an die Milesier (*Antt.* XIV, 10, 21) wird den Juden gestattet τοὺς καρποὺς μεταχειρίζεσθαι καθὼς ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς.

42) *Cicero pro Flacco* 28: *Quum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolyma exportari soleret, Flaccus sanxit edicto, ne ex Asia exportari liceret Ubi ergo crimen est? quoniam quidem furtum nusquam reprehendis, edictum probas, judicatum fateris, quaesitum et prolatum palam non negas, actum esse per viros primarios res ipsa declarat: Apameae manifesto deprehensum, ante pedes praetoris in foro expensum esse auri pondo centum paullo minus per Sex. Caesium, equitem Romanum, castissimum hominem atque integerrimum; Laodiceae viginti pondo paullo amplius per hunc L. Peducaeum, judicem nostrum; Adramyttii per Cn. Domitium legatum; Pergami non multum.* — Früher hatte schon Mithridates in Kos jüdische Gelder wegnehmen lassen (*Antt.* XIV, 7, 2). Die an letzterer Stelle genannte Summe (800 Talente) ist freilich so gross, dass nicht bloss Abgaben an den Tempel gemeint sein können. Th. Reinach (*Revue des études juives t.* XVI, 1888, *p.* 204—210) vermuthet, dass es sich um jüdische Capitalien handelt, welche man vor Mithridates geflüchtet hatte.

scheinen selbst nach den Edicten der cäsarischen Zeit und trotz derselben noch in ähnlicher Weise vorgegangen zu sein. Die Actenstücke aus der Zeit des Augustus beziehen sich daher hauptsächlich auf diesen Punkt. Wie Augustus | aus Rom selbst die Abfuhr der Gelder gestattete[43]), so wird auch den Communen von Kleinasien und Cyrene eingeschärft, dass sie in dieser Beziehung den Juden kein Hinderniss in den Weg zu legen hätten[44]). Entwendung solcher Gelder ist wie Tempelraub zu bestrafen[45]). Dass diese Edicte noch zur Zeit des vespasianischen Krieges in Kraft bestanden, sehen wir aus einer gelegentlichen Aeusserung des Titus[46]). — Von gleicher Wichtigkeit war für die jüdischen Gemeinden die eigene Jurisdiction. Da das mosaische Gesetz sich nicht nur auf die Cultushandlungen, sondern auch auf die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens bezieht und diese unter die Norm eines göttlichen Gesetzes stellt, so war es für das jüdische Bewusstsein ein unerträglicher Zustand, dass Juden nach anderem als nach jüdischem Recht gerichtet werden sollten[47]). Wohin die

43) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23 (*ed. Mang.* II, 568*sq.*). Die Thatsache der Ausfuhr *ex Italia* erwähnt schon Cicero an der oben angeführten Stelle.

44) *Jos. Antt.* XVI, 6, 2. 3. 4. 5. 6. 7. *Philo, Legat. ad Cajum* § 40 (*ed. Mang.* II, 592). — Von diesen Actenstücken bezieht sich *Antt.* XVI, 6, 5 auf Cyrene, die übrigen auf Klein-Asien. Die Chronologie der letzteren ist folgende. 1) In die erste Zeit des Augustus gehört das Schreiben desselben an Norbanus Flaccus (*Antt.* XVI, 6, 3) und die Schreiben des Norbanus Flaccus an die Behörden von Sardes (*Antt.* XVI, 6, 6) und von Ephesus (*Philo, Legat. ad Cajum* § 40). In allen dreien kommt der Titel Σεβαστός für Augustus noch nicht vor; sie fallen also vor 27 vor Chr. (*Waddington, Fastes p.* 83*sq. Dessau, Prosopogr. imperii Romani* II, 415). 2) In das J. 14 vor Chr. gehört das Schreiben des Agrippa an die Behörden von Ephesus (*Antt.* XVI, 6, 4). Als nämlich Herodes im J. 14 vor Chr. den Agrippa in Kleinasien besuchte, beklagten sich die dortigen Juden über Bedrückungen, welche sie von Seite der städtischen Behörden zu dulden hätten: es würden ihnen ihre heiligen Gelder geraubt, und sie gezwungen am Sabbath vor Gericht zu erscheinen. Agrippa schützte in beiden Beziehungen die Rechte der Juden (*Antt.* XVI, 2, 3—5; vgl. XII, 3, 2). Auf eben diese Punkte bezieht sich aber das angeführte Schreiben des Agrippa. 3) Das Proconsulat des Julius Antonius, welcher den Ephesiern die Verordnungen des Augustus und Agrippa wieder einschärfte (*Antt.* XVI, 6, 7), fällt wahrscheinlich 4 vor Chr. (*Waddington, Fastes p.* 99*sq.*). 4) Endlich, da offenbar immer wieder gegen diese Anordnungen gefehlt wurde, wiederholte sie Augustus in einem Edicte zur Zeit des Proconsuls C. Marcius Censorinus (*Antt.* XVI, 6, 2). Letzterer war zwischen 2 vor und 2 nach Chr. Statthalter von Asien (*Waddington, Fastes p.* 102*sq.* Niese, Hermes XI, 1876, S. 480. *Dessau, Prosopogr. imp. Rom.* II, 336*sq.*).

45) *Antt.* XVI, 6, 2. 4.

46) *Bell. Jud.* VI, 6, 2 (*ed. Niese* § 335): δασμολογεῖν τε ὑμῖν ἐπὶ τῷ θεῷ καὶ ἀναθήματα συλλέγειν ἐπετρέψαμεν κ. τ. λ.

47) Vgl. die rabbinischen Stellen bei Wetstein, *Nov. Test.*, zu I *Kor.* 6, 1.

Juden kamen, brachten sie ihr eigenes Recht mit und hielten Gericht nach dessen Norm über die Mitglieder ihrer Gemeinschaft. Beweise dafür giebt namentlich das Neue Testament. Der Apostel Paulus lässt sich vom Synedrium in Jerusalem Vollmacht geben zur Verhaftung der in Damaskus wohnenden christusgläubigen Juden (*Act.* 9, 2). Er lässt dieselben auch an anderen Orten in's Gefängniss werfen und geisseln (*Act.* 22, 19. 26, 11). Er selbst ist später als Christ von den Juden fünfmal gegeisselt worden (II *Kor.* 11, 24), wobei doch sicher nicht an palästinensische, sondern an auswärtige Judengemeinden zu denken ist. In Korinth verweist der Proconsul Gallio die Juden mit ihrer Klage gegen Paulus vor ihr eigenes Forum, da er nur dann Richter sein wolle, wenn Paulus eine Frevelthat verübt habe, nicht aber, wenn es sich bloss um Uebertretung des jüdischen | Gesetzes handle (*Act.* 18, 12—16). Man sieht aus alledem, dass die Juden thatsächlich nicht nur die Civil-, sondern sogar die Criminalgerichtsbarkeit gegen ihre Mitglieder ausgeübt haben. Ob sie dazu überall berechtigt waren, kann man bezweifeln. Jedenfalls werden auch hier, wie in Palästina zur Zeit der Procuratoren, gewisse Schranken gezogen gewesen sein. Sicher ist aber, dass die jüdischen Gemeinden in Civilsachen nicht etwa nur in Alexandria (s. oben S. 40 f.), sondern auch sonst ihre eigene Gerichtsbarkeit hatten. Diese wird schon vor der Zeit Cäsar's z. B. den Juden von Sardes in einem Schreiben des Lucius Antonius (50/49 vor Chr. Präses der Provinz Asien) an die Behörden von Sardes ausdrücklich zugestanden[48]). Und die Gesetzgebung der christlichen Kaiser zeigt uns, dass dieses Recht auch später noch den jüdischen Gemeinden allgemein geblieben ist (s. unten am Schlusse dieses Abschnittes).

Da die jüdische Gesetzlichkeit die Juden in der Diaspora leicht in Conflict mit den Ordnungen des bürgerlichen Lebens bringen

48) *Jos. Antt.* XIV, 10, 17: *Ἰουδαῖοι πολῖται ἡμέτεροι προσελθόντες μοι ἐπέδειξαν αὐτοὺς σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπ᾽ ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τά τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσιν, τοῦτό τε αἰτησαμένοις ἵν᾽ ἐξῇ ποιεῖν αὐτοῖς, τηρῆσαι καὶ ἐπιτρέψαι ἔκρινα.* — Ueber L. Antonius, einen Bruder des Triumvirs M. Antonius, s. Pauly's Encyclop. Neue Bearb. I, 2585 ff. Bergmann, Philologus 1847, S. 680. *Waddington, Fastes p.* 63. *Mendelssohn, Acta societatis phil. Lips.* V, 169. 186. — Für das nähere Verständniss des Schreibens ist zu beachten, dass es sich um Juden handelt, welche das römische Bürgerrecht besassen. Diese hätten das Recht gehabt, vor dem Sonder-Gericht für römische Bürger Recht zu suchen (über diese Sonder-Gerichte s. Rudorff, Römische Rechtsgeschichte II, 13, und die oben S. 64 genannte Literatur). Sie zogen es aber vor, sich an das Gericht der jüdischen Gemeinde zu halten.

konnte, so war eine vollkommen freie Religionsübung im Grunde doch erst dann verbürgt, wenn die staatliche Gesetzgebung und Verwaltung von den Juden nichts verlangte, was ihnen nicht auch nach ihrem Gesetze gestattet war. Selbst in dieser Hinsicht hat die römische Toleranz den Juden starke Concessionen gemacht. Ein Hauptpunkt war hier der Militärdienst. Ein solcher war für den Juden in nicht-jüdischen Heeren überhaupt unmöglich, denn am Sabbath durfte er weder Waffen tragen noch mehr als 2000 Ellen weit marschiren[49]). Die Frage wurde namentlich praktisch, als beim Ausbruch des Bürgerkrieges zwischen Cäsar und Pompejus im J. 49 vor Chr. die pompejanische Partei im ganzen Orient grosse Truppenaushebungen vornahm. In der Provinz Asien allein hob der Consul Lentulus zwei Legionen römischer Bürger aus[50]). Da nun, wie wir | eben bei dieser Gelegenheit erfahren, daselbst auch viele Juden das römische Bürgerrecht hatten, so wurden auch diese von der Conscription betroffen. Auf ihre Bitten befreite sie aber Lentulus vom Kriegsdienst und gab den mit der Conscription beauftragten Behörden allenthalben entsprechende Weisungen[51]). Sechs Jahre später (43 v. Chr.) hat Dolabella den dortigen Juden mit ausdrücklicher Berufung auf die früheren Edicte die *ἀστρατεία* bestätigt[52]). Auch in Palästina ist ihnen dieselbe durch Cäsar zugestanden worden[53]). — Von sonstigen Privilegien, welche durch die Rücksicht auf die jüdische Gesetzlichkeit veranlasst waren, ist noch zu erwähnen, dass die Juden nach einer Verordnung des Augustus nicht zum Erscheinen vor Gericht am Sabbath gezwungen werden durften[54]), dass ihnen, ebenfalls nach einer Verordnung des Augustus, das zur öffentlichen Vertheilung kommende Geld oder Getreide, wenn die Vertheilung auf einen Sabbath fiel, am darauffolgenden Tage geliefert werden musste[55]), endlich dass ihnen statt des von den Communen gelie-

49) Verbot des Waffentragens: *Mischna Schabbath* VI, 2. 4. In Betreff des Marschirens s. oben Bd. II, S. 475 f.; auch *Antt.* XIII, 8, 4. XIV, 10, 12.

50) *Caesar Bell. Civ.* III, 4: (*Pompejus*) *legiones effecerat civium Romanorum* IX, *duas ex Asia, quas Lentulus consul conscribendas curaverat.*

51) *Antt.* XIV, 10, 13. 14. 16. 18. 19. — Vgl. hierzu *Mendelssohn, Acta soc. phil. Lips.* V, 167—188. Theol Literaturzeitung 1876, 393.

52) *Antt.* XIV, 10, 11—12.

53) *Antt.* XIV, 10, 6.

54) *Antt.* XVI, 6, 2 u. 4 (der technische Ausdruck *ἐγγύας ὁμολογεῖν* heisst: Bürgschaft geben, dass man vor Gericht erscheinen wolle). — Ueber die Veranlassung dieser Decrete s. oben Anm. 44. — Ueber das jüdische Verbot des Gerichthaltens am Sabbath s. oben Bd. II, S. 210 f.

55) *Philo*, *Legat. ad Cajum* § 23 (*ed. Mang.* II, 569). Ueber diese Geld- und Getreidevertheilungen s. Toller, *De spectaculis, cenis, distributionibus in municipiis romanis occidentis imperatorum aetate exhibitis. Diss. Lips.* 1889.

ferten Oeles, dessen Gebrauch den Juden verboten war, entsprechende Geldentschädigung gegeben wurde, ein Herkommen, in dessen Genuss z. B. die Juden in Antiochia zur Zeit des vespasianischen Krieges durch den Statthalter Mucianus geschützt wurden [56].

Dieser gesammte Rechtszustand ist in der späteren Zeit nie wesentlich und dauernd alterirt worden. Die kaiserliche Gesetzgebung hat zwar zuweilen gewisse Beschränkungen eingeführt. Es ist wohl vorübergehend das Judenthum auch verfolgt worden. Eine dauernde und wesentliche Aenderung des bestehenden Zustandes hat aber bis in die spätere Kaiserzeit nicht stattgefunden. Die Massregel des Tiberius gegen die römischen Juden hat sich nur auf die Stadt Rom beschränkt. Eine ernste Krisis trat freilich zur Zeit Caligula's ein. Aber gerade hier zeigte es sich, wie werthvoll es für die Juden war, dass sie bereits einen alten Rechtszustand für sich hatten. Die religiöse Freiheit der Juden war nämlich auf's schwerste bedroht durch die Einführung und immer weitere Verbreitung des Cultus der Kaiser. Je mehr dieser officiell betrieben wurde, desto mehr musste es als Illoyalität erscheinen, dass die Juden sich nicht an demselben betheiligten. Als nun Caligula den, seit Augustus vielfach von den Provinzialen aus eigenem Eifer eingeführten Cultus (s. oben Bd. II, S. 26 f.) allenthalben und gebieterisch forderte, war die Religions-Freiheit der Juden unrettbar verloren, wenn die Forderung auch ihnen gegenüber consequent durchgeführt wurde. So lange Caligula lebte, ist der Versuch dazu in der That gemacht worden; und es ist aus der Geschichte bekannt, welche furchtbaren Stürme dadurch für die Juden heraufbeschworen wurden (s. § 17c). Zum Glück für die Juden dauerte aber die Regierung Caligula's nicht lange. Sein Nachfolger Claudius beeilte sich, durch ein allgemeines Toleranz-Edict den früheren Zustand einfach wieder herzustellen [57]. Seitdem ist nie wieder ernstlich davon die Rede gewesen, die Juden zur Theilnahme am Kaisercultus zu zwingen. Es galt als ein altes Recht, dass sie davon befreit seien, ein Umstand, durch den sie namentlich den Christen gegenüber im Vortheile waren. — Das spätere Vorgehen des Claudius gegen die römischen Juden hat sich wie das des Tiberius ebenfalls auf die Stadt Rom beschränkt und ist wohl nicht von nachhaltiger Wirkung gewesen. Schon die Regierung Nero's war den Juden, Dank der Kaiserin Poppäa, im allgemeinen wieder günstig (vgl. oben S. 34). — Der grosse vespasianische Krieg und die Zerstörung des Tempels

56) *Jos. Antt.* XII, 3, 1. — Ueber die Unbrauchbarkeit des heidnischen Oeles für Juden s. oben Bd. II. S. 70 f.

57) *Antt.* XIX, 5, 2—3.

zu Jerusalem hat für die Juden in der Diaspora zur Folge gehabt, dass die bisherige Tempelsteuer im Betrage von zwei Drachmen nunmehr an den Tempel des Jupiter Capitolinus abgeliefert werden musste [58]). Dies hat freilich für das jüdische Gefühl etwas Verletzendes gehabt. Im Übrigen ist aber die religiöse Freiheit der Juden durch Vespasian nicht beeinträchtigt worden. Ihre politischen Rechte sind sogar, z. B. in Alexandria und Antiochia, ausdrücklich durch ihn geschützt worden [59]). Domitian hat die Zwei-Drachmen-Steuer auf's strengste eingetrieben [60]) und ist gegen die zum Judenthum übertretenden Römer mit strengen Strafen vorgegangen [61]). Die bestehenden Rechte der Juden wurden aber nicht aufgehoben. Unter Nerva traten wieder Erleichterungen ein. Die Zwei-Drachmen-Steuer wurde zwar nicht aufgehoben, aber es wurde nicht gestattet, dass Jemand wegen „jüdischer Lebensweise" angeklagt werde [62]), womit eben die durch den *fiscus Judaicus* veranlassten Denunciationen und chikanösen Verfolgungen beseitigt waren [63]). —

58) *Joseph. Bell. Jud.* VII, 6, 6. *Dio Cass.* LXVI, 7. — Vgl. zur Geschichte dieser Steuer: *Zorn*, *Historia fisci Judaici sub imperio veterum Romanorum*, 1734. — In die Zeit der flavischen Kaiser gehört folgende Inschrift (*Orelli*, *Inscr. Lat. n.* 3345 = *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 8604): *T. Flavio Aug(usti) lib(erto) Euschemoni qui fuit ab epistulis item procurator ad capitularia Judaeorum fecit Flavia Aphrodisia patrono et conjugi bene merenti.* Die *capitularia Judaeorum* sind wohl die Steuerlisten des *fiscus Judaicus*.

59) *Jos. Antt.* XII, 3, 1. *Bell. Jud.* VII, 5, 2. Vgl. unten Abschnitt III.

60) *Sueton. Domitian.* 12: *Judaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel inprofessi Judaicam viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adulescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset.*

61) *Dio Cass.* LXVII, 14: *καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν.*

62) *Dio Cass.* LXVIII, 1: *οὔτ' ἀσεβείας οὔτ' Ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησε.*

63) Dies ist wohl der Sinn der Umschrift einer Münze Nerva's: *Fisci Judaici calumnia sublata* (*Madden*, *History of Jewish Coinage p.* 199, und anderwärts). Um Aufhebung der Steuer kann es sich nicht handeln, da dieselbe auch später noch fortbestand (*Appian. Syr.* 50, *Origenes*, *Epist. ad African.* § 14, *Tertullian. Apologet. c.* 18: *vectigalis libertas* = eine durch Steuer erkaufte Freiheit). Auch würde schon der Wortlaut dagegen sein; denn *calumnia* ist eine böswillige, chikanöse Anklage (s. Pauly's Real-Enc. *s. v. calumnia*). Solche kamen offenbar unter Domitian aus Anlass der Judensteuer nicht selten vor. Nerva verbot sie und beseitigte damit die *calumnia fisci Judaici*, d. h. die Denunciation im Interesse des *fiscus Judaicus* und die damit zusammenhängende chikanöse Verfolgung. Vgl. *Deyling*, *Observationes sacrae P.* V, *Lips.* 1748, *p.* 463—466.

Eine starke Erschütterung der Verhältnisse, ja die stärkste, welche die Juden seit Caligula je erlebt haben, brachten die grossen Conflicte unter Trajan und Hadrian mit sich. Hadrian hatte sogar — und dies war eine Ursache des Aufstandes unter ihm — ein förmliches Verbot der Beschneidung erlassen[64]), was nach der glücklichen Niederwerfung des Aufstandes schwerlich zurückgenommen worden ist. Schon sein Nachfolger Antoninus Pius gestattete aber den im Judenthum Geborenen wieder die Beschneidung und beschränkte das Verbot auf die Nicht-Juden[65]). Aehnlich hat auch Septimius Severus nur den förmlichen Uebertritt zum Judenthum verboten[66].) Von Alexander Severus heisst es ausdrücklich: *Judaeis privilegia reservavit*[67]). Die Politik der christlichen Kaiser war nicht immer gleichartig. Aber auch die dem Judenthum am ungünstigsten Gesinnten haben das Bestehende nicht aufgehoben. Alle Repressiv-Massregeln haben sich darauf beschränkt, einem weiteren Umsichgreifen des Judenthums vorzubeugen. Für die geborenen Juden ist der vorhandene Rechtszustand nicht in irgendwie erheblicher Weise alterirt worden[68]). Drei Punkte sind hierfür bemerkenswerth. 1) Der jüdische Cultus stand wie früher[69]) so auch | später noch unter dem formellen Schutze der staatlichen Polizei. Als einst der nachmalige Bischof Callistus (zur Zeit des Bischofs Victor 189—199 n. Chr.) den jüdischen Gottesdienst in Rom störte, wurde er dafür von den Juden beim Stadtpräfecten Fuscianus verklagt und von diesem durch Verbannung in die Bergwerke nach Sardinien bestraft[70]). Unter den christlichen Kaisern haben selbst

64) *Spartian. Hadrian.* 14: *moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia.* Näheres hierüber s. oben § 21, III (2. Aufl. I, 565. 566).

65) *Digest.* XLVIII, 8, 11 *pr.: Circumcidere Judaeis filios suos tantum rescripto divi Pii permittitur: in non ejusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur.*

66) *Spartian. Sept. Sev.* 17: *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit.* Unter dem *Judaeos fieri* ist der förmliche Uebertritt mittelst der Beschneidung zu verstehen. Vgl. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche (1890) S. 156—159.

67) *Lamprid. Alexander Severus c.* 22.

68) Material im *Codex Theodosianus* XVI, 8 und bei *Haenel, Corpus Legum, Index p.* 211 *sq.* — Vgl. *D. H. Levyssohn, De Judaeorum sub Caesaribus conditione, Lugd. Bat.* 1828. Krakauer, Die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Juden im sinkenden Römerreiche (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1874, S. 49—61, 97—112, 145—155).

69) Vgl. bes. das *ψήφισμα Ἁλικαρνασσέων Jos. Antt.* XIV, 10, 23: *ἂν δέ τις κωλύσῃ ἢ ἄρχων ἢ ἰδιώτης, τῷδε τῷ ζημιώματι ὑπεύθινος ἔστω καὶ ὀφειλέτω τῇ πόλει.*

70) *Hippolyti Philosophumena* IX, 12.

diejenigen, welche den Juden ungünstig gesinnt waren und die Erbauung neuer Synagogen verboten, doch die vorhandenen unter den Schutz des Staatsgesetzes gestellt[71]. 2) Das Recht der eigenen Vermögensverwaltung blieb den jüdischen Gemeinden in demselben Umfange wie früher. In gewissen Fällen durften sie sogar von Nicht-Juden Geldstrafen einziehen, z. B. wegen unbefugter Benützung eines Grabes[72]. Namentlich durften die Juden auch jetzt noch (bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts) ungehindert ihre religiösen Abgaben an das Patriarchat in Palästina (die neue Centralbehörde des jüdischen Volkes nach der Zerstörung Jerusalems) abliefern. Alljährlich wurden diese Abgaben durch die von den Patriarchen abgesandten *apostoli* eingesammelt und nach Palästina überbracht[73]. Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts schritt die Staatsbehörde allmählich dagegen ein[74]. 3) Auch die eigene Gerichtsbarkeit wurde den Juden noch in der späteren Kaiserzeit zugestanden, allerdings nur für Civilsachen, und nur wenn die beiden processirenden Parteien dahin übereinkamen, vor jüdischen Gerichten Recht zu suchen[75]. Eine sehr weitgehende Machtbefug-

71) *Codex Theodosianus* XVI, 8, 9. 12. 20. 21. 25. 26. 27.

72) Inschrift der Rufina zu Smyrna (*Revue des études juives t.* VII, 1883, *p.* 161—166) und Inschriften zu Hierapolis, vgl. oben S. 54.

73) S. über diese *apostoli* und ihr Amt: *Euseb. Comment. ad Jesaj.* 18, 1 (*Collectio nova patrum ed. Montfaucon* II, 425). — *Epiphan. haer.* 30, 4 und 11. — *Hieronymus ad Gal.* 1, 1 (*Opp. ed. Vallarsi* VII, 1, 373). — *Codex Theodos.* XVI, 8, 14. — Seufert, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche (Leiden 1887) S. 8 ff. — Sie scheinen überhaupt die Aufgabe gehabt zu haben, den Verkehr unter den jüdischen Gemeinden zu vermitteln. Daher finden wir sie auch noch später, als die Einsammlung jener Gelder nicht mehr gestattet war, z. B. in Venosa, auf der Grabschrift einer vierzehnjährigen Jungfrau, *quei dixerunt trenus duo apostuli et duo rebbites* (*Hirschfeld, Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 152 = *Ascoli, Iscrizioni p.* 61 *n.* 19 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 648 u. 6220 = *Lenormant, Revue des études juives t.* VI *p.* 205). — Auch im Neuen Testamente werden übrigens ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν als Ueberbringer von Geldgaben erwähnt (II Kor. 8, 23. Phil. 2, 25).

74) Vgl. über die (nicht mit einemmale durchgeführte) Abschaffung: *Julian. epist.* 25 (die Echtheit dieses Briefes ist sehr bestritten, s. *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains* 1895 *p.* 209 *note*). — *Codex Theodos.* XVI, 8, 14. 17. 29.

75) *Cod. Theodos.* II, 1, 10: *Sane si qui per compromissum, ad similitudinem arbitrorum, apud Judaeos vel patriarchas ex consensu partium in civili duntaxat negotio putaverint litigandum, sortiri eorum judicium jure publico non vetentur: eorum etiam sententias provinciarum judices exsequantur, tamquam ex sententia cognitoris arbitri fuerint attributi* (Erlass der Kaiser Arcadius und Honorius v. J. 398 n. Chr.). Vgl. auch *Cod. Theodos.* XVI, 8, 8.

niss muss der jüdische Ethnarch oder Patriarch in Palästina gehabt haben, der nach dem | Untergang des jüdischen Staatslebens das Oberhaupt der Nation bildete. Seiner Jurisdiction scheinen sich die sämmtlichen jüdischen Diasporagemeinden freiwillig unterworfen zu haben. Und seine Befugniss war so weitgehend, dass die Kirchenväter sich ernstlich Mühe geben mussten, um zu beweisen, dass trotzdem schon zur Zeit Christi das Scepter von Juda genommen worden sei [76].

Für den hier gezeichneten gesicherten Rechtszustand der Juden ist vielleicht nichts charakteristischer als der Umstand, dass in den Zeiten der Christenverfolgungen es sogar vorkam, dass Christen, um sich zu schützen, zum Judenthum übertraten [77].

III. Bürgerliche Gleichberechtigung.

In den meisten älteren Städten Phöniciens, Syriens und Kleinasiens wie im eigentlichen Griechenland haben die dorthin eingewanderten Juden sicherlich die Stellung von Peregrinen (Nicht-Bürgern) eingenommen [1]. Es wird wohl vorgekommen sein, dass einzelne Juden das städtische Bürgerrecht erhielten. So war z. B. Paulus Bürger von Tarsus (Apgesch. 21, 39). Im Allgemeinen sind aber die jüdischen Gemeinden in diesen Städten als Corporationen von Nichtbürgern zu betrachten, die vom Staate anerkannt und mit gewissen Rechten ausgestattet waren, deren Mitglieder aber nicht im Genusse des Bürgerrechtes waren und daher auch nicht an der Leitung der städtischen Angelegenheiten theil-

76) *Pamphil. Apolog. pro Orig.* bei *Routh, Reliquiae sacrae* IV, 360. *Cyrill. Cateches.* XII, 17. Ueberhaupt auch *Orig. ad African.* § 14 (s. die Stelle oben Bd. II, S. 197). *Vopisc. Vita Saturnin. c.* 8. *Chr. G. Fr. Walch, Historia Patriarcharum Judaeorum, quorum in libris juris. Romani fit mentio. Jenae* 1752. Weinberg, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1897, S. 592 ff. — Im J. 415 wurde der Patriarch Gamaliel durch den Kaiser Theodosius II abgesetzt, weil er seine Macht gegen die Christen missbraucht hatte (*Codex Theodosianus* XVI, 8, 22; vgl. über diesen Gamaliel auch *Hieronymus, Epist.* 57 *ad Pammachium c.* 3, *opp. ed. Vallarsi* I, 307). Er ist wahrscheinlich der letzte Patriarch gewesen. Denn im J. 429 erscheint die Würde als bereits seit einiger Zeit erloschen (*Cod. Theodos.* XVI, 8, 29).

77) *Euseb. Hist. eccl.* VI, 12, 1.

1) Dies erhellt indirect namentlich aus *Joseph. contra Apion.* II, 4. Denn Josephus hebt es hier als etwas Besonderes hervor, dass die Juden in Alexandria, Antiochia und in den jonischen Städten das Bürgerrecht hatten. Allerdings ist das Verzeichniss nicht vollständig, da sie auch in allen von Seleucus I gegründeten Städten das Bürgerrecht hatten. Aber man sieht doch, dass der Besitz desselben nicht das Gewöhnliche war.

nahmen. Es gab aber doch auch eine Anzahl von Städten, in welchen die Juden das Bürgerrecht besassen. Namentlich waren dies die in der hellenistischen Zeit neugegründeten Städte, und darunter in erster Linie die Hauptstädte des Seleuciden- und Ptolemäer-Reiches: Antiochia und Alexandria. Seleucus I Nicator († 280 v. Chr.) verlieh den Juden in allen von ihm gegründeten Städten Kleinasiens und Syriens [2]) das Bürgerrecht, das sie auch zu Josephus' Zeit noch überall besassen [3]). Die wichtigste darunter war Antiochia, wo die Rechte der Juden auf ehernen Tafeln aufgeschrieben waren [4]). Der Besitz des Bürgerrechtes ist ihnen dort auch später geblieben, sowohl unter den Seleuciden nach Antiochus Epiphanes [5]), als unter den Römern. Selbst zur Zeit des grossen vespasianischen Krieges hat Titus die dringende Bitte der Antiochener, dass den Juden das Bürgerrecht genommen werden möge, durch einfache Berufung auf deren alte Rechte abgewiesen [6]). — Auch in Alexandria haben die Juden schon bei der Gründung der Stadt das Bürgerrecht erhalten [7]). Alexander der Grosse verlieh ihnen „gleiches Recht mit den Makedonen" (das sind eben die alexandrinischen Vollbürger); und die Diadochen gestatteten ihnen, sich auch Makedonen zu nennen [8]). An diesen Rechten ist in der Römerzeit

2) Ein Verzeichniss derselben bei *Appian. Syr.* 57. Dazu Niese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea I, 1893, S. 393 ff.

3) *Antt.* XII, 3, 1: *Σέλευκος ὁ Νικάτωρ ἐν αἷς ἔκτισεν πόλεσιν ἐν τῇ Ἀσίᾳ καὶ τῇ κάτω Συρίᾳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ μητροπόλει Ἀντιοχείᾳ πολιτείας αὐτοὺς ἠξίωσεν, καὶ τοῖς ἐνοικισθεῖσιν ἰσοτίμους ἀπέφηνεν Μακεδόσιν καὶ Ἕλλησιν, ὡς τὴν πολιτείαν ταύτην ἔτι καὶ νῦν διαμένειν.*

4) *Bell. Jud.* VII, 5, 2. Vgl. überhaupt ausser *Antt.* XII, 3, 1 auch *c. Apion.* II, 4: *αὐτῶν γὰρ ἡμῶν οἱ τὴν Ἀντιόχειαν κατοικοῦντες Ἀντιοχεῖς ὀνομάζονται· τὴν γὰρ πολιτείαν αὐτοῖς ἔδωκεν ὁ κτίστης Σέλευκος.*

5) *B. J.* VII, 3, 3.

6) *B. J.* VII, 5, 2. *Antt.* XII, 3, 1.

7) Vgl. über das Bürgerrecht der Juden in Alexandria: *Lumbroso, Ricerche Alessandrine.* Turin 1871, Löscher in Comm. (90 S. gr. 4; Separatabdruck aus den *Memorie della Reale Academia delle scienze di Torino, Serie* II, *T.* XXVII). — Ich kenne die Schrift nur aus der Recension im Literar. Centralbl. 1873, Nr. 1.

8) *Joseph. Apion.* II, 4: *Εἰς κατοίκησιν δὲ αὐτοῖς ἔδωκεν τόπον Ἀλέξανδρος, καὶ ἴσης παρὰ τοῖς Μακεδόσι τιμῆς ἐπέτυχον. καὶ μέχρι νῦν αὐτῶν ἡ φυλὴ τὴν προσηγορίαν εἶχεν Μακεδόνες.* — *Bell. Jud.* II, 18, 7: *Ἀλέξανδρος ἔδωκε τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσοτιμίας πρὸς Ἕλληνας. Διέμεινε δὲ αὐτοῖς ἡ τιμὴ καὶ παρὰ τῶν διαδόχων, οἳ καὶ τόπον ἴδιον αὐτοῖς ἀφώρισαν, ὅπως καθαρωτέραν ἔχοιεν τὴν δίαιταν, ἧττον ἐπιμισγομένων τῶν ἀλλοφύλων, καὶ χρηματίζειν ἐπέτρεψαν Μακεδόνας. Ἐπεί τε Ῥωμαῖοι κατεκτήσαντο τὴν Αἴγυπτον, οὔτε Καῖσαρ ὁ πρῶτος*

nichts geändert worden. Ausdrücklich wurden ihnen dieselben von Julius Cäsar bestätigt, wie dies noch zu Josephus' Zeit auf einer in Alexandria aufgestellten Stele zu lesen war[9]). In der Verfolgung unter Caligula wurden freilich die Rechte der alexandrinischen Juden mit Füssen getreten. Flaccus erliess sogar ein Edict, wodurch sie für Fremde und Beisassen erklärt wurden[10]). Aber sobald Claudius zur Regierung kam, | beeilte er sich, den Fortbestand der jüdischen Gerechtsamen zu verbürgen[11]). Und wie in Antiochia, so wurden sie auch hier selbst nach dem Kriege des Jahres 70 in keinem Punkte geschmälert[12]).

Ausser in den zur hellenistischen Zeit neugegründeten Städten hatten die Juden auch in den Städten der jonischen Küste, namentlich in Ephesus, das Bürgerrecht. Wahrscheinlich ist ihnen dasselbe dort durch Antiochus II Theos (261—246 v. Chr.) verliehen worden, als dieser die politischen Verhältnisse der jonischen Städte neu ordnete und an Stelle der früheren Oligarchieen demokratische Verfassungen setzte. Wie anderwärts bei der Neugründung, so haben hier bei der Neu-Organisation auch die Juden gleiche Rechte

οὔτε τῶν μετ' αὐτόν τις ὑπέμεινε τὰς ἀπὸ Ἀλεξάνδρου τιμὰς Ἰουδαίων ἐλαττῶσαι.

9) *Antt.* XIV, 10, 1: *Καῖσαρ Ἰούλιος τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίοις ποιήσας χαλκῆν στήλην ἐδήλωσεν ὅτι Ἀλεξανδρέων πολῖται εἰσίν.* — *Apion.* II, 4: *τὴν στήλην τὴν ἑστῶσαν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ τὰ δικαιώματα περιέχουσαν ἃ Καῖσαρ ὁ μέγας τοῖς Ἰουδαίοις ἔδωκεν.* — Auch Philo (*in Flaccum* § 10, *Mang.* II, 528) hebt hervor, dass die Juden die rechtliche Stellung der *Ἀλεξανδρεῖς* und nicht die der *Αἰγύπτιοι* hatten. — Mommsen (Röm. Gesch. V, 491) bezweifelt die volle Gleichstellung der Juden mit den Makedonen. So viel ich sehe, liegt dazu kein Grund vor.

10) *Philo in Flaccum* § 8 *init.* (*Mang.* II, 525): *τίθησι πρόγραμμα, δι' οὗ ξένους καὶ ἐπήλυδας ἡμᾶς ἀπεκάλει.*

11) *Antt.* XIX, 5, 2 (mit einem Rückblick auf die Geschichte des Bürgerrechtes der Juden in Alexandria).

12) *Antt.* XII, 3, 1: *κρατήσαντος Οὐεσπασιανοῦ καὶ Τίτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τῆς οἰκουμένης, δεηθέντες οἱ Ἀλεξανδρεῖς καὶ Ἀντιοχεῖς ἵνα τὰ δίκαια τῆς πολιτείας μηκέτι μένῃ τοῖς Ἰουδαίοις, οὐκ ἐπέτυχον.* — Lumbroso (in der angeführten Abhandlung) glaubt, dass Ptolemäus IV Philopator ein neues alexandrinisches Bürgerrecht geschaffen habe, das seinen Ausdruck fand im Cultus des Bacchus. Da die Juden sich diesem Cultus nicht anschliessen mochten, seien sie ausserhalb des neuen Bürgerrechtes geblieben, und hätten nur die frühere Bezeichnung Makedonen behalten, die aber ihren ursprünglichen Werth verlor. Allein die wiederholten Angaben des Josephus beweisen, dass in der rechtlichen Stellung der alexandrinischen Juden von Alexander dem Grossen bis auf Vespasian sich nichts geändert hat; und das dritte Makkabäerbuch, auf welches Lumbroso sich stützt, kann überhaupt nicht als historisches Beweismittel verwendet werden.

mit den übrigen Einwohnern erhalten [13]). Als die Behörden dieser Städte zur Zeit des Augustus verlangten, dass die Juden entweder

13) Dass die Verleihung des Bürgerrechtes an die Juden in den jonischen Städten durch Antiochus II erfolgt sei, ist allerdings nicht direct bezeugt. Denn an der von mir früher (nach dem Vorgang Anderer) dafür angeführten Stelle *Antt.* XII, 3, 2 ist dies nicht gesagt. Aber gerade diese Stelle im Zusammenhang mit *contra Apion.* II, 4 macht die Sache doch wahrscheinlich. *Antt.* XII, 3, 2 lautet: *τῶν γὰρ Ἰώνων κινηθέντων ἐπ' αὐτοὺς καὶ δεομένων τοῦ Ἀγρίππου, ἵνα τῆς πολιτείας, ἣν αὐτοῖς ἔδωκεν Ἀντίοχος ὁ Σελεύκου υἱωνός, ὁ παρὰ τοῖς Ἕλλησι Θεὸς λεγόμενος, μόνοι μετέχωσιν* (*al.* *μετέλθωσιν*) *κ. τ. λ.* „Als die Jonier sich gegen die Juden erhoben und den Agrippa [im J. 14 vor Chr.] baten, dass sie allein das Bürgerrecht haben sollten, welches ihnen Antiochus Theos gegeben hatte etc.“ Von einer Verleihung des Bürgerrechtes an die Juden ist hier nicht die Rede. Denn *αὐτοῖς* bezieht sich nicht auf die Juden, sondern auf die Jonier. Antiochus Theos hat den Städten der jonischen Küste die bürgerlichen Rechte (*πολιτεία*), die sie seitdem besassen, nämlich Autonomie und demokratische Verfassung verliehen, während sie gegen Ende der Perserzeit von Oligarchen regiert worden waren. Allerdings sind die dortigen oligarchischen Regierungen schon von Alexander dem Grossen gestürzt worden (*Arrian.* I, 18, 2: *καὶ τὰς μὲν ὀλιγαρχίας πανταχοῦ καταλύειν ἐκέλευσε, δημοκρατίας δὲ ἐγκαθιστάναι καὶ τοὺς νόμους τοὺς σφῶν ἑκάστοις ἀποδοῦναι καὶ τοὺς φόρους ἀνεῖναι ὅσους τοῖς βαρβάροις ἀπέφερον.* Ueber Ephesus speciell *Arrian.* I, 17, 10. Vgl. Gilbert, Handbuch der griech. Staatsalterthümer II, 135 ff.). Allein in den Wirren der Diadochenzeit haben noch mehrfache Schwankungen stattgefunden; und die definitive Herstellung der Autonomie und Demokratie in den dortigen Communen ist wesentlich durch Antiochus II Theos erfolgt. Ausser dem allgemeinen Zeugniss des Josephus haben wir hierüber noch folgende specielle Daten. Die Milesier gaben dem Antiochus II den Beinamen *Θεός*, weil er sie von dem Tyrannen Timarchos befreite (*Appian. Syr.* 65). In einem Schreiben des Antiochus II an Rath und Volk von Erythrae heisst es: *διότι ἐπί τε Ἀλεξάνδρου καὶ Ἀντιγόνου αὐτόνομος ἦν καὶ ἀφορολόγητος ἡ πόλις ὑμῶν* [also vermuthlich nicht mehr unter Seleucus I und Antiochus I] *τήν τε αὐτονομίαν ὑμῖν συνδιατηρήσομεν καὶ ἀφορολογήτους εἶναι συγχωροῦμεν* (Dittenberger, *Sylloge inscr. Graec. n.* 166, nach Curtius, Monatsberichte der Berliner Akademie 1875, S. 554 ff.; dass das Schreiben von Antiochus II herrührt, hat Dittenberger wahrscheinlich gemacht, Hermes XVI, 1881, S. 197 f.; Andere denken an Antiochus I, so Curtius a. a. O. und Gaebler, Erythrae, Leipziger Diss. 1892, S. 26 f.). Auf einer Inschrift von Smyrna heisst es in Bezug auf Seleucus II, den Sohn und Nachfolger des Antiochus II, dass er der Stadt die Autonomie und Demokratie bestätigt habe: *ἐβεβαίωσεν τῷ δήμῳ τὴν αὐτονομίαν καὶ δημοκρατίαν.* Da unmittelbar vorher von besonderen Ehrenerweisungen der Stadt für Antiochus II die Rede ist, so war dieser wohl der eigentliche Wohlthäter der Stadt. Seleucus II hat die von ihm verliehenen Rechte nur bestätigt (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3137 *lin.* 10 *sq.* = Dittenberger, *Sylloge n.* 171 = Hicks, *Manual of greek historical inscriptions* 1882 *n.* 176). Vgl. überhaupt: Droysen, Geschichte des Hellenismus 2. Aufl. III, 1, 330 f. Hicks, *Manual of greek historical inscriptions p.* 298. Foucart, *Bulletin de correspondance hellénique t.* IX, 1885, *p.* 392 *sq.* Gilbert, Handbuch der griechischen Staatsalterthümer

vom Bürgerrecht ausgeschlossen oder zum Aufgeben ihres Sondercultus und zur Verehrung der einheimischen Götter gezwungen werden sollten, da schützte M. Agrippa, der damals die Provinzen des Orients verwaltete, die alten Rechte der Juden, deren Sache Nikolaus Damascenus im Namen des Herodes vertrat (im J. 14 v. Chr.)[14]. Gelegentlich erfahren wir, dass die Juden auch in Sardes das Bürgerrecht hatten[15]; ebenso auch ausserhalb Kleinasiens in Cyrene[16].

Die Situation, welche durch alle diese Rechte für die Juden geschaffen worden war, trug einen inneren Widerspruch in sich. Einerseits bildeten sie in den heidnischen Städten eine Gemeinde von Fremdlingen, die zur Pflege ihrer religiösen Angelegenheiten sich selbständig organisirt hatten und deren religiöse Anschauungen in einem unversöhnlichen Gegensatz standen zu jeder Art der heidnischen Gottesverehrung. Andererseits nahmen sie doch als Bürger an allen Rechten und Pflichten des communalen Lebens Antheil; sie besassen das active und passive Wahlrecht für die städtischen Ämter und betheiligten sich an der Leitung der städtischen Angelegenheiten[17]. Dies musste nothwendig zu fortwährenden Reibungen führen. Denn eine Trennung der religiösen und politischen Angelegenheiten ist dem classischen Alterthume, so lange es sich selbst treu blieb, überhaupt fremd: zu den Angelegenheiten der Stadt gehörte auch der Cultus der einheimischen Götter. Wie musste es da als fortwährender Widerspruch empfunden werden, dass in der Mitte der Bürgerschaft als deren vollberechtigte Mitglieder sich Leute befanden, die nicht etwa nur neben den Göttern

II, 1885, S. 135—149. — Die hier mitgetheilten Thatsachen erklären uns den Ursprung des Bürgerrechtes der Juden in Ephesus und den anderen jonischen Städten. Im Allgemeinen hatten die Juden nur in solchen Städten das Bürgerrecht, welche in der hellenistischen Zeit neu gegründet worden sind. Mit den Neugründungen sind aber die Neu-Organisationen in verfassungsrechtlicher Beziehung gleichbedeutend. Indem also die Verfassungen der jonischen Städte im Beginn der hellenistischen Zeit neu organisirt wurden, haben eben damals auch die Juden das Bürgerrecht erhalten. Im Allgemeinen bezeugt dies *Joseph. c. Apion.* II, 4: *οἱ ἐν Ἐφέσῳ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην Ἰωνίαν τοῖς αὐθιγενέσι πολίταις ὁμωνυμοῦσιν, τοῦτο παρασχόντων αὐτοῖς τῶν διαδόχων.* Nach allem Bisherigen darf angenommen werden, dass statt „Diadochen“ genauer zu sagen ist: Antiochus II.

14) *Antt.* XII, 3, 2. XVI, 2, 3—5.

15) *Antt.* XIV, 10, 24.

16) *Antt.* XVI, 6, 1. Marquardt, Staatsverwaltung I, 1881, S. 463.

17) Das Wesen des „Bürgers“ ist die Theilnahme an der Regierungsgewalt, s. Szanto, Das griechische Bürgerrecht (1892) S. 2 ff.

der Stadt noch ihre eigenen verehrten, sondern die überhaupt jede Art heidnischer Gottesverehrung als einen Gräuel bekämpften? Eine Duldung verschiedener Culte neben einander war im Grunde nur in dem kosmopolitischen Rahmen des römischen Reiches möglich. Denn das römische Weltreich hat allerdings den schon vom Hellenismus angebahnten Grundgedanken zur vollen Verwirklichung gebracht: dass Jeder nach seiner Façon selig werden könne. Hier war also auch Raum für die Juden. In den städtischen Communen dagegen, welche die antike Lebensrichtung auch auf religiösem Gebiete festhielten, mussten die jüdischen Mitbürger fortwährend als ein Pfahl im Fleische empfunden werden. Es ist daher nicht zu verwundern — entspricht vielmehr ganz der historischen Entwickelung der Dinge, dass die Juden von den städtischen Communen verfolgt werden, während die höhere Autorität des römischen Imperiums sie in Schutz nimmt. Bei jeder Gelegenheit bricht in den städtischen Communen der Hass gegen die Juden los, und zwar namentlich da, wo die Juden das Bürgerrecht hatten, wie in Alexandria, Antiochia, in vielen Städten Kleinasiens, auch in Cäsarea in Palästina, wo die Heiden und Juden durch Herodes den Grossen die *ἰσοπολιτεία* erhalten hatten[18]. Eine Haupt|klage ist dabei eben die, dass die Juden sich weigerten, die

18) In Alexandria lebten Juden und Heiden seit der Gründung der Stadt in fortwährendem Zwist (*Bell. Jud.* II, 18, 7); zur Zeit Caligula's war es dort vor allem der heidnische Pöbel, der die Juden verfolgte, noch ehe der Kaiser selbst gegen sie vorging (*Philo*, *adv. Flaccum*). Zur Zeit Vespasian's bestürmten die Alexandriner den Kaiser, dass den dortigen Juden ihre Rechte genommen werden möchten (*Antt.* XII, 3, 1). — In Antiochia kam es zur Zeit Vespasian's zu blutigen Auftritten (*Bell. Jud.* VII, 3, 3); man verlangte von Titus, dass die Juden ganz aus der Stadt vertrieben werden sollten, und als Titus dies nicht gewährte, dass ihnen wenigstens ihre Rechte genommen werden möchten (*Bell. Jud.* VII, 5, 2. *Antt.* XII, 3, 1). — In Klein-Asien versuchten die städtischen Communen immer wieder auf's Neue, die Juden an der Ausübung ihres Cultus zu verhindern, und machten eben dadurch die römischen Toleranz-Edicte nothwendig (*Antt.* XII, 3, 2. XVI, 2, 3—5, und überhaupt die Edicte *Antt.* XIV, 10 und XVI, 6). — Auch in Cyrene geschah das Gleiche (*Antt.* XVI, 6, 1 u. 5). — In Cäsarea kam es wiederholt zu blutigen Kämpfen zwischen Heiden und Juden (*Antt.* XX, 8, 7. 9. *Bell. Jud.* II, 13, 7. 14, 4—5. 18, 1). — Auch in solchen Städten, wo die Juden nicht das Bürgerrecht hatten, brach der Hass des heidnischen Pöbels gegen die Juden gelegentlich in blutige Verfolgung aus, so namentlich beim Ausbruch des jüdischen Krieges in Askalon, Ptolemais, Tyrus, Hippos, Gadara (*Bell. Jud.* II, 18, 5) und Damaskus (*B. J.* II, 20, 2). — Von den Askaloniten heisst es bei Philo, dass sie eine unversöhnliche Feindschaft gegen die Juden hätten (*Philo, Legat. ad Cajum* § 30, *ed. Mang.* II, 576). Von den Phöniciern waren nach Josephus besonders die Tyrier den Juden feindlich gesinnt (*contra Apion.* I, 13).

Götter der Stadt zu verehren [19]. Stets ist es aber die römische Obrigkeit, welche die religiöse Freiheit der Juden schützt, sofern diese nicht etwa selbst durch revolutionäre Haltung ihre Rechte verscherzen. Sehr bemerkenswerth ist es, wie in der Rede, mit welcher Nikolaus Damascenus die Rechte der kleinasiatischen Juden vor Agrippa vertrat, es geradezu als etwas Neues, als eine durch die römische Weltordnung erst geschaffene Wohlthat hervorgehoben wird, dass es überall Jedem erlaubt sei, „in Verehrung der eigenen Götter zu leben“ [20].

Je günstiger im Grossen und Ganzen die Stellung der römischen Weltmacht zum Judenthum war, desto werthvoller war es für die Juden in der Diaspora, dass viele von ihnen nicht nur in Rom, sondern auch anderwärts das römische Bürgerrecht besassen. In Rom hatten dasselbe nach Philo's Zeugniss die meisten dort wohnenden Juden, und zwar in ihrer Eigenschaft als Nachkommen von Freigelassenen. Von den kriegsgefangenen Juden, welche Pompejus einst nach Rom gebracht und dort als Sklaven verkauft hatte, waren viele von ihren Herren freigelassen und bei der Freilassung mit dem Bürgerrechte beschenkt worden, welches von da an ihre Nachkommen behielten [21]. Es scheint sogar, dass von Rom aus solche *libertini* wieder nach Jerusalem gekommen waren und dort eine eigene Gemeinde gegründet hatten. Denn die in der Apostelgeschichte (6, 9) erwähnten *Λιβερτῖνοι* können kaum etwas anderes sein, als | römische Freigelassene und deren Nachkommen [22]. Auch

19) *Antt.* XII, 3, 2.

20) *Antt.* XVI, 2, 4 (*ed. Niese* XVI, 36): *ἐξεῖναι κατὰ χώραν ἑκάστοις τὰ οἰκεῖα τιμῶσιν ἄγειν καὶ διαζῆν.*

21) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23, *M.* II, 568 *sq.*: *Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες. Αἰχμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἠλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες...... Ἀλλ' ὁ μὲν* (*scil. Augustus*) *οὔτε ἐξῴκισε τῆς Ῥώμης ἐκείνους, οὔτε τὴν Ῥωμαϊκὴν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν.* Vgl. *Tacit. Annal.* II, 85: *quattuor milia libertini generis.* — Die Freilassung konnte auf verschiedene Weise geschehen. Bei der eigentlichen und formellen Freilassung erhielt der Freigelassene das römische Bürgerrecht. S. Rein in Pauly's Real-Enc. IV, 1026 ff. (Art. *Libertini*). Dieses Bürgerrecht der Freigelassenen war aber doch kein volles, sondern ein „zurückgesetztes“. S. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1 (1887) S. 420—457. Herzog, Gesch. und System der römischen Staatsverfassung II, 2, 1891, S. 936 ff.

22) *Libertinus* unterscheidet sich von *libertus* nur so, dass ersteres den ehemals Unfreien seinem Stande nach bezeichnet, letzteres denselben als Freigelassenen eines bestimmten Herrn (mit dem *genit. possess.* oder einem *pronomen possess.*). Die Kinder von Freigelassenen sind ursprünglich unter den Begriff der *libertini* subsumirt worden, nach dem späteren Sprachgebrauche nicht mehr (s. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, 422 f.). — Die von Freigelassenen gegründete jerusalemische Gemeinde scheint aber ihren Namen

in Jerusalem lebten also Juden mit römischem Bürgerrecht. Aber auch anderwärts finden wir solche, namentlich in Klein-Asien in grösserer Zahl[23]). Es hat daher nichts Befremdliches, dass der Apostel Paulus, aus Tarsus in Cilicien, im Besitze des römischen Bürgerrechtes war (*Act.* 16, 37 ff. 22, 25—29. 23, 27)[24]). Auf welche Weise freilich die Juden Klein-Asiens dazu gekommen waren, entzieht sich unserer Kunde[25]). Die Thatsache selbst ist um so weniger zu bezweifeln, als es auch sonst bekannt ist, dass schon im ersten Jahrhundert vor Chr. in Klein-Asien viele Tausende römischer Bürger lebten[26]). Der gleichzeitige Besitz des römischen

συναγωγὴ Λιβερτίνων auch noch in den späteren Generationen behalten zu haben. Vgl. überh. die Commentare zu *Act.* 6, 9 (sehr ausführlich z. B. *Jo. Chrph. Wolf, Curae phil. in Nov. Test.* I, 1090—1093, mit Angabe der älteren Literatur; auch *Deyling, Observationes sacrae* II, 437—444) und die biblischen Wörterbücher von Winer, Schenkel und Riehm *s. v.* „Libertiner".

23) So in Ephesus (*Antt.* XIV, 10, 13. 16. 19), Sardes (*Antt.* XIV, 10, 17), Delos (*Antt.* XIV, 10, 14), überhaupt: *Antt.* XIV, 10, 18.

24) Zweifel in Betreff des römischen Bürgerrechtes Pauli sind z. B. erhoben worden von Renan (Paulus Cap. 13, deutsche Ausg. 1869, S. 442) und Overbeck (Erklärung der Apostelgesch. S. 266 f. 429 f.). Bestritten wurde dasselbe von Straatman (*Paulus, de Apostel van Jezus Christus* 1874) und Meyboom (*Theologisch Tijdschrift* 1879, *p.* 73—101, 239—267, 310—336). Der einzige beachtenswerthe Grund ist die mehrmalige Geisselung des Apostels (II Kor. 11, 24—25). Aber solche Rechtsverletzungen kamen nicht selten vor (s. die von Schmiedel, Handcommentar zum N. T. 2. Aufl., zu II Kor. 11, 25 notirten Stellen); und das römische Bürgerrecht des Paulus wird gerade in den glaubwürdigsten Partien der Apostelgeschichte erwähnt. Für dasselbe z. B. auch Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter S. 459 (etwas zurückhaltender 2. Aufl. S. 443). Holtzmann, Handcommentar zum N. T. 2. Aufl. I, 314. *Ramsay, St. Paul the traveller and the Roman citizen, London* 1895.

25) Eine Vermuthung darüber bei *Mendelssohn, Acta soc. philol. Lips.* V, 174—176. — Ueber die verschiedenen Wege, die überhaupt möglich waren zur Erlangung des römischen Bürgerrechtes, s. Rein, Art. *civitas* in Pauly's Real-Enc. II, 392 ff. Winer, RWB. I, 200 Art. „Bürgerrecht". — Ueber die specielle Frage, woher Paulus sein römisches Bürgerrecht hatte, s. die Literatur bei *Wolf, Curae phil. in Nov. Test.* zu *Act.* 22, 28. De Wette, Einl. in das N. T. § 119b. Credner, Einl. in das N. T. S. 288 f. Winer, RWB. I, 200. II, 212. Reuss, Gesch. der heil. Schriften N. T.'s § 58. Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 61 ff. Wold. Schmidt in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XI, 357.

26) Bekannt ist die Blutthat des Mithridates, der im J. 88 vor Chr. alle römischen Bürger in Klein-Asien mit Weibern und Kindern ermorden liess (s. die Stellen z. B. bei Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reiches I, 25). Die Zahl der Ermordeten giebt Valerius Maximus auf 80,000 an (*Valer. Max.* IX, 2 *extern.* 3: *Tam hercule quam Mitridatem regem, qui una epistola* LXXX *civium Romanorum in Asia per urbes negotiandi gratia dispersa interemit*). Allerdings scheint es sich hier um geborene Italiker zu handeln. Kaum vierzig Jahre später ist aber die Zahl der römischen Bürger

und eines städtischen Bürgerrechtes, der für die Juden in Ephesus und Sardes, wie für den Apostel Paulus bezeugt ist (Apgesch. 21, 39: *Ταρσεὺς, οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης*), entspricht den Verhältnissen der damaligen Zeit, in welcher der gleichzeitige Besitz verschiedener Bürgerrechte nicht selten war[27]. — Die Vortheile, welche mit dem Besitze des römischen Bürgerrechtes gegeben waren, waren sehr erhebliche. Für die in den Provinzen Lebenden kommt vor allem in Betracht, dass ein Römer nur römischen Gerichten unterworfen war, in Civilsachen einem aus römischen Bürgern gebildeten Schwurgerichte[28], in Criminalsachen dem römischen Statthalter. Nur in den als *liberae* anerkannten *civitates* standen ursprünglich auch die römischen Bürger unter der Jurisdiction der nicht-römischen Behörden[29]; auch dies wurde aber später mehr und mehr zu Gunsten der römischen Bürger eingeschränkt. Die Juden haben von diesem Vorrechte freilich bei Streitigkeiten unter sich keinen Gebrauch gemacht, da sie es in solchen Fällen vorzogen, vor dem Gericht der jüdischen Gemeinde Recht zu suchen (vgl. oben S. 72). Von einzelnen Vorrechten[30] sind besonders noch hervorzuheben: 1) die Freiheit von allen entehrenden Strafen,

in Klein-Asien so gross, dass der Consul Lentulus im J. 49 v. Chr. zwei Legionen römischer Bürger dort ausheben konnte (*Caesar Bell. Civ.* III, 4, s. die Stelle oben S. 73). Hierbei ist doch sicher nicht nur an geborene Italiker zu denken. — Ueber die Verbreitung des römischen Bürgerrechtes im eigentlichen Griechenland und in Macedonien s. Dorsch, *De civitatis Romanae apud Graecos propagatione. Diss.* Breslau 1886. Im Allgemeinen vgl. auch die oben S. 64 genannte Literatur.

27) Nach altrömischen Begriffen ist „gleichzeitiges mehrfaches Bürgerrecht oder gleichzeitige Zugehörigkeit zu mehreren Gemeinden logisch wie praktisch unmöglich“ (Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, 47). Seit Augustus aber steht die umgekehrte Regel fest: „das römische Bürgerrecht ist verträglich mit dem Bürgerrecht jeder Reichsbürgergemeinde“ (Mommsen a. a. O. S. 699). Es kam sogar nicht selten vor, dass Einer das Bürgerrecht in verschiedenen Städten erwarb; und eitle Titeljäger haben es sich viel kosten lassen, mit der *πολιτεία* recht vieler Städte beschenkt zu werden. S. Szanto, Das griechische Bürgerrecht (1892) S. 65. 66. Beispiele: *Bulletin de corresp. hellénique* IX, 1885, *p.* 124*sqq. lin.* 1—2, 60—61 (dazu *p.* 129). *Ibid.* X, 1886, *p.* 311*sqq.* Benndorf und Niemann, Reisen in Lykien und Karien (1884) S. 122. Kaibel, *Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 1102. 1105 (= *Corp. Inscr. Gr. n.* 5913. 5909).

28) Rudorff, Römische Rechtsgeschichte II, 13, und die oben S. 64 genannte Literatur.

29) Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des römischen Reichs II, 24. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 75f.

30) S. darüber Rein, Art. *civitas* in Pauly's Enc. II, 392ff. Winer RWB. I, 200 Art. „Bürgerrecht“, und die von Beiden citirte Literatur.

z. B. Geisselung und Kreuzigung[31]), und 2) das *jus provocationis* oder *appellationis*, welche beiden Ausdrücke in der Kaiserzeit gleichbedeutend gebraucht werden und das Recht bezeichnen, gegen ein Urtheil an den Kaiser zu appelliren. Es galt sowohl für Civil- wie für Criminalsachen, wenn auch für letztere mit gewissen Einschränkungen[32]). Mit dieser Appellation gegen ein gefälltes Urtheil ist nicht zu verwechseln die schon im Beginn oder im Verlauf des Processes gestellte Forderung, dass die Sache überhaupt vor dem Gericht des Kaisers in Rom zur Verhandlung komme. Wie es scheint, sind die auf Leib und Leben angeklagten römischen Bürger auch zu dieser Forderung berechtigt gewesen[33]).

Durch den Besitz des Bürgerrechtes in vielen hellenistischen Städten waren die Juden den übrigen Einwohnern gleichgestellt. Zu einer angesehenen Stellung konnten sie es freilich in diesen Communen im Durchschnitte doch nicht bringen. Gerade der Besitz des Bürgerrechtes ist vielmehr, wie wir gesehen haben, eine Quelle der Anfeindung und Verfolgung für sie geworden. An manchen Orten jedoch, | namentlich in Aegypten, haben die Juden zu gewissen Zeiten doch auch eine hervorragende Rolle im öffentlichen Leben gespielt. Die ersten Ptolemäer waren ihnen im Ganzen günstig gesinnt[34]). Hohe Vertrauensposten erlangten sie unter einigen der späteren Ptolemäer. Ptolemäus VI Philometor und dessen Gattin Kleopatra „vertrauten ihr ganzes Reich Juden an, und Befehlshaber der ganzen Heeresmacht waren die Juden Onias und Dositheus“[35]). Eine andere Kleopatra, die

31) S. Apostelgesch. 16, 37 ff. 22, 25 ff. und Pauly's Real-Enc. *s. v. crux, lex Porcia* und *lex Sempronia*.

32) S. Rein in Pauly's Real-Enc. *s. v. appellatio* und *provocatio*. Geib, Geschichte des römischen Criminalprocesses (1842) S. 675 ff. Mommsen, Römisches Staatsrecht 1. Aufl. II, 2, S. 908—910. J. Merkel, Abhandlungen aus dem Gebiete des römischen Rechts, 2. Heft: Ueber die Geschichte der classischen Appellation, 1883 (behandelt S. 76—81 auch den Process Pauli). Kipp und Hartmann in Pauly's Real-Enc. Neue Bearb. *s. v. appellatio*.

33) Apgesch. 25, 10 ff. 21. 26, 32. *Plinius Epist.* X, 96 (*al.* 97): *Fuerunt alii similis amentiae, quos quia cives Romani erant adnotavi in urbem remittendos.* — Geib, Gesch. des röm. Criminalprocesses S. 251. Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 383 ff. (der aber die von Paulus gestellte Forderung mit der eigentlichen *appellatio* verwechselt). Overbeck, Erklärung der Apostelgesch. S. 429 f. Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 1 (1874) S. 244—246. Näheres s. oben § 17c (2. Aufl. I, 390).

34) *Jos. Apion.* II, 4.

35) *Apion.* II, 5: *Ὁ δὲ Φιλομήτωρ Πτολεμαῖος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κλεοπάτρα τὴν βασιλείαν ὅλην τὴν ἑαυτῶν Ἰουδαίοις ἐπίστευσαν, καὶ στρατηγοὶ πάσης τῆς δυνάμεως ἦσαν Ὀνίας καὶ Δοσίθεος Ἰουδαῖοι.*

Tochter der beiden eben Genannten, ernannte im Kriege gegen ihren Sohn Ptolemäus Lathurus ebenfalls zwei Juden, Chelkias und Ananias, zu Befehlshabern ihres Heeres [36]). Auf einer Inschrift zu Ehren eines Königs Ptolemäus und dessen Gattin Kleopatra wird ein augenscheinlich jüdischer Hauptmann der Gendarmerie (*ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν*) erwähnt [37]). Steuer-Einnehmer mit jüdischen Namen kommen vor auf Steuer-Quittungen aus der Ptolemäerzeit, die in Ober-Aegypten gefunden wurden [38]). Auch in der Römerzeit spielten manche reiche Juden in Alexandria noch eine hervorragende Rolle im öffentlichen Leben. Namentlich wissen wir, dass das Amt eines Alabarchen, d. h. wahrscheinlich des Ober-Zollpächters auf der arabischen Seite des Nil, mehrmals von reichen Juden verwaltet wurde: so von Alexander, dem Bruder des Philosophen Philo; später von einem gewissen Demetrius [39]).

36) *Antt.* XIII, 10, 4. 13, 1—2. — Chelkias und Ananias waren die Söhne des Hohenpriesters Onias IV, des Erbauers des Tempels zu Leontopolis.

37) Reinach (*Revue des études juives t.* XVII, 1888, *p.* 235—238 = *Bulletin de corresp. hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 178—182) theilt folgende in Athribis, im Süden des Delta gefundene Inschrift mit: *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας Πτολεμαῖος Ἐπικύδου, ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν, καὶ οἱ ἐν Ἀθρίβει Ἰουδαῖοι τὴν προσευχὴν θεῶι ὑψίστωι.* — Es giebt im Ganzen vier Ptolemäer, welche eine Kleopatra zur Frau hatten: Ptolemäus V, VI, VII, VIII. Bei der sonst bezeugten Judenfreundschaft des Ptolemäus VI liegt es wohl am nächsten, an diesen zu denken. Ueber den Titel *ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν* (wahrscheinlich verschieden von *ἀρχιφυλακίτης*) s. Reinach's Bemerkungen a. a. O.; auch Lumbroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides*, 1870, *p.* 249—251, Hirschfeld, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1891, S. 867 (nehmen *ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν* und *ἀρχιφυλακίτης* als gleichbedeutend). — Möglicherweise waren auch die jenem *ἐπιστάτης* untergebenen *φυλακῖται* Juden. Denn militärische Dienstleistungen von Juden sind in Aegypten auch sonst bezeugt. Ptolemäus I Lagi soll nicht weniger als 30000 Juden als Besatzungstruppen verwendet haben (*Ps.-Aristeas* in Merx' Archiv I, 255: *ὡσεὶ τρεῖς μυριάδας καθοπλίσας ἀνδρῶν ἐκλεκτῶν εἰς τὴν χώραν κατῴκισεν ἐν τοῖς φρουρίοις*). Vgl. überhaupt oben S. 19, 20.

38) Mitgetheilt von Sayce in: *The Jewish Quarterly Review t.* II, 1890, *p.* 400—405. Wilcken, Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien (s. oben S. 23).

39) Alexander, der Bruder des Philosophen Philo: *Antt.* XVIII, 6, 3. 8, 1. XIX, 5, 1. XX, 5, 2. Demetrius: *Antt.* XX, 7, 3. — Vgl. über das Amt des Alabarchen meine Abhandlung in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1875, S. 13—40, woselbst auch die ältere Literatur notirt ist. Hinzugekommen ist seitdem noch: Grätz, Die judäischen Ethnarchen oder Alabarchen in Alexandria (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1876, S. 209 ff. 241 ff. 308 ff., vgl. auch dessen Gesch. der Juden Bd. III, 4. Aufl. 1888, S. 629—650), welcher die von mir gewonnenen Resultate zwar in wesentlichen Punkten acceptirt, aber mit allerlei Confusionen bereichert hat; ferner: Hamburger,

Mit Bezug hierauf sagt Josephus, dass die Römer den Juden zu Alexandria „die von den Königen ihnen verliehene Vertrauens-

Real-Enc. Supplement 1886, Art. „Alabarch". Seeck in Pauly-Wissowa's Real-Enc. I, 1271 (Art. Alabarches), Brandis ebendas. II, 342 f. (Art. Arabarches). *Jouguet*, *Bulletin de corresp. hellénique* XX, 1896, *p.* 174—176. Rostowzew, Ἀποστόλιον (Mittheilungen des deutschen archäol. Instituts, Römische Abtheilung. Bd. XII, 1897, S. 75—81). — Da die beiden von Josephus erwähnten Alabarchen angesehene Juden waren, so haben Viele den Alabarchen für den Vorsteher der alexandrinischen Judenschaft gehalten, ihn also mit dem jüdischen Ethnarchen identificirt. Dazu liegt aber nicht der mindeste Grund vor. Ich glaube vielmehr nachgewiesen zu haben, dass der ἀλαβάρχης (*Edict. Just.* XI, 2—3, *Palladas Anthol. graec. ed. Jacobs t.* III *p.* 121, *Corp. Inscr. Graec. n.* 4267, Münze von Teos bei *Mionnet*, *Description de médailles antiques*, *Suppl. t.* VI *p.* 379, Inschrift von Chalcis auf Euboea, *Bulletin de corresp. hellénique* XVI, 1892, *p.* 119) mit dem ἀραβάρχης (*Corp. Inscr. Graec. n.* 4751, 5075, *Bulletin de corresp. hellénique*, XX, 1896, *p.* 171, *Cod. Theodosian.* IV, 12, 9 = *Cod. Justinian.* IV, 61, 9, *Cicero ad Atticum* II, 17, *Juvenal* I, 130) identisch ist und den obersten Zollpächter auf der arabischen Seite des Nil bezeichnet. S. bes. *Cod. Theodosian.* IV, 12, 9 = *Cod. Just.* IV, 61, 9 (Erlass der Kaiser Gratianus, Valentinianus und Theodosius): *Usurpationem totius licentiae summovemus circa vectigal Arabarchiae per Aegyptum atque Augustamnicam constitutum, nihilque super transductionem animalium, quae sine praebitione solita minime permittenda est, temeritate per licentiam vindicari concedimus.* Bestätigt wird dies durch die neugefundene Inschrift von Koptos, *Bulletin* XX, 1896 *p.* 169—171. Diese enthält einen Tarif, welcher feststellt: ὅσα δεῖ τοὺς μισθωτὰς τοῦ ἐν Κόπτωι ὑποπείπτοντος τῆι Ἀραβιαρχίᾳ ἀποστολίου πράσσειν = „wie viel die Pächter des in Koptos der Arabiarchie unterstellten Transportschiffes (?) erheben dürfen" (τὸ ἀποστόλιον vermuthlich = τὸ ἀπόστολον *scil.* πλοῖον). — Einige Schwierigkeiten machen: die in Lycien gefundene Inschrift *Corp. Inscr. Graec.* 4267, die Münze von Teos, worüber auch zu vergleichen: Scheffler, *De rebus Teiorum (Diss. Lips.* 1882) *p.* 65, und die Inschrift von Chalcis auf Euboea (*Bulletin de corresp. hell.* XVI, 119, die beiden letzteren in meiner Abhandlung noch nicht berücksichtigt). Allein der auf der lycischen Inschrift erwähnte Alabarch (Ποσειδῶνι εὐχὴ Μαυσώλου ἀλαβάρχου) kann ein ägyptischer Beamter gewesen sein, der in seiner Heimath Lycien vorübergehend anwesend war. Die Inschrift von Chalcis auf Euboea (Ἀναστασίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἀναγνώστου καὶ ἀλαβάρχου) stammt aus später christlicher Zeit, in welcher es bei dem lebhaften Wechsel der Beamten im ganzen Reiche nichts Auffälliges hat, dass ein ehemaliger ägyptischer Beamter in Euboea begraben ist. Die Münze von Teos aber ist schwerlich richtig gelesen, denn man erwartet statt ἀλαβάρχου den Namen des eponymen Beamten. Da auf einer anderen Münze von Teos (*Mionnet*, *Suppl.* VI *p.* 378) Αγαθα vorkommt, so ist wohl Αγαθαρχου zu lesen, welcher Name auch auf Münzen von Rhodus sich findet. Wer sich je mit Münzen beschäftigt hat, weiss, wie unsicher oft die Lesung ist, und wie viel falsche Lesungen in Umlauf sind. — Rostowzew behauptet mit grosser Bestimmtheit die Verschiedenheit von ἀλαβάρχης und ἀραβάρχης, ohne jedoch neue Gründe beizubringen. Nicht glücklich ist

stellung belassen hätten, nämlich die Bewachung des Flusses" [40]. Ein vornehmer alexandrinischer Jude, Tiberius Alexander, der Sohn des eben genannten Alabarchen Alexander, hat sogar in der römischen Militär-Carrière die höchsten Stufen erklommen, freilich um den Preis des Abfalls von seiner väterlichen Religion [41]. Jüdische „Oberärzte" (ἀρχίατροι) kommen auf Inschriften in Ephesus und Venosa vor (s. oben S. 12). In Rom selbst sind die Juden zwar in der Gesellschaft auch ein einflussreicher Factor geworden. Zu einer solchen Stellung wie in Aegypten konnten sie es aber hier doch niemals bringen: dazu war die Kluft zwischen römischem und jüdischem Wesen zu tief und schroff [42].

IV. Religiöses Leben.

Die in alle Welt zerstreuten Juden haben ihre religiöse Eigenart im Ganzen mit bewundernswerther Energie festgehalten. Uebergang zum Heidenthum und entstellende Mischbildungen werden zwar auch hier nicht gefehlt haben. Wenn selbst in Jerusalem zur Zeit des Antiochus Epiphanes in manchen Kreisen grosse Bereitwilligkeit herrschte, an den heidnischen Culten theilzunehmen, so kann man sich nicht wundern, dass z. B. in Jasus in Karien ein Niketas

seine Erklärung von ἀποστόλιον = Taxe für den Schutz, welchen die Arabarchie durch den *praefectus montis Berenices* den Karawanen gewährte. Militärischer Schutz kann nicht Gegenstand der Verpachtung gewesen sein.

40) *Apion.* II, 5 *fin.*: *Maximam vero eis fidem olim a regibus datam conservaverunt, id est fluminis custodiam totiusque custodiae, nequaquam his rebus indignos esse judicantes.* — Die Worte *totiusque custodiae* sind jedenfalls corrumpirt. Vielleicht ist statt *custodiae* (= φυλακῆς) zu lesen θαλάσσης. — Unter der *custodia* ist natürlich die Bewachung zum Zwecke der Zoll-Erhebung zu verstehen. Vgl. *Caesar*, *Bell. Alexandr. c.* 13: *Erant omnibus ostiis Nili custodiae exigendi portorii causa dispositae. Naves veteres erant in occultis regiae navalibus, quibus multis annis ad navigandum non erant usi.* Ein *praefectus classis Alexandrinae et potamophylaciae* kommt vor *Corp. Inscr. Lat.* II *n.* 1970. Vgl. dazu W. Schwarz, Jahrbb. für class. Philol. 1891, S. 713—716.

41) *Antt.* XX, 5, 2: τοῖς γὰρ πατρίοις οὐκ ἐνέμεινεν οἶτος ἔθεσιν. — Vgl. über Tiberius Alexander oben § 19.

42) Erwähnt sei hier nur noch, dass unter den im J. 66 n. Chr. von Florus in Jerusalem gekreuzigten Juden sich auch solche befanden, welche die römische Ritterwürde besassen (*Bell. Jud.* II, 14, 9). Ihre Hinrichtung durch Florus wird von Josephus mit Recht als eine besonders schwere Rechtsverletzung bezeichnet. — Erst seit Septimius Severus wurden die Juden in Italien auch zu den städtischen Aemtern zugelassen, *Digest.* L, 2, 3: *Eis, qui Judaicam superstitionem sequuntur, divi Severus et Antoninus honores adipisci permiserunt.*

aus Jerusalem die Feste des Dionysos unterstützte (s. oben S. 13). Und auch in der römischen Zeit steht das Beispiel des Tiberius Alexander nicht vereinzelt da (*οἱ ποτὲ Ἰουδαῖοι* in Smyrna, s. oben S. 11). Auch Mischbildungen kamen vor, namentlich in Aegypten. Ein merkwürdiges Beispiel ist der jüdisch-hellenistische Schriftsteller Artapanus, von welchem uns noch Bruchstücke erhalten sind (s. § 33, III, 3). Er glaubt das Judenthum zu verherrlichen, indem er die Patriarchen und Moses nicht nur als Schöpfer aller weltlichen Cultur, sondern auch als Begründer der ägyptischen Götterculte, so wie er sie auffasst, darstellt (s. § 33 a. a. O.). Im Pan-Tempel zu Apollonopolis Magna (Edfu in Ober-Aegypten) finden sich zwei Inschriften, auf welchen Juden „dem Gott" (der Ausdruck ist wohl absichtlich unbestimmt) ihren Dank für erfahrene Rettung bezeugen [1]). In einem angeblichen Briefe Hadrian's heisst es sogar ganz allgemein, dass in Aegypten alle jüdischen Archisynagogen „Astrologen, Haruspices und Quacksalber" seien [2]). Dieser Synkretismus hat aber doch nie solche Ausdehnung und Bedeutung gewonnen, wie bei anderen Religionen des Orients. Im Grossen und Ganzen ist die ablehnende Haltung des Judenthums gegenüber den anderen Religionen stets ein charakteristisches Merkmal desselben geblieben.

1) Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte t.* II (1848) *p.* 252 = *Corp. Inscr. Graec. n.* 4838c = Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien Bd. XII, Blatt 81, *Inscr. Gr. n.* 144 und 136. — Die beiden Inschriften lauten: 1) *Εὐλογεῖ τὸν θεὸν Πτολεμαῖος Διονυσίου Ἰουδαῖος.* 2) *Θεοῦ εὐλογία Θευόδοτος Δωρίωνος Ἰουδαῖος σωθεὶς ἐκ πελους* [*sic!* es ist wohl Fehler für *πελάγους*].

2) *Vopisc. vita Saturnini c.* 8 (in den *Scriptores historiae Augustae*): *nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes.* — Die hier gegebene Charakteristik verliert nicht an Werth, auch wenn der Brief unecht ist. Vgl. über die Echtheitsfrage: Renan, *L'église chrétienne,* 1879, *p.* 188 *sq.* (entschieden für die Echtheit). Dürr, Die Reisen des Kaisers Hadrian, 1881, S. 88—90 (echte Grundlage). Gregorovius, Der Kaiser Hadrian 3. Aufl. 1884, S. 163—165 (echt mit geringen Interpolationen). Mommsen, Röm. Gesch. V, 576 (unecht). Wiedemann, *La lettre d'Adrien à Servianus sur les Alexandrins,* in: *Le Muséon t.* V, *Louvain* 1886, *p.* 456—465 (gegen die Echtheit). Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* 1895, *p.* 326 (setzt die Echtheit voraus). Victor Schultze in Luthardt's Theol. Literaturblatt 1897, Nr. 47 (entschieden gegen die Echtheit; nennt auch noch andere Vertreter für und gegen). — Am bedenklichsten ist der Satz *hunc Christiani, hunc Judaei, hunc omnes venerantur et gentes* (namentlich die Bezeichnung der Heiden als *gentes*). Aber wenn der Brief auch unecht oder mindestens interpolirt ist, so ist es nicht „kritisch", darum die hier gegebene Charakteristik der Aegypter als freie Phantasie zu betrachten.

Allerdings konnte die stetige Berührung mit der griechischen Cultur auf die innere Entwickelung des Judenthums in der Diaspora nicht ohne Einfluss bleiben. Namentlich da, wo die Juden durch Reichthum und sociale Stellung in den Stand gesetzt waren, sich die Bildungsmittel ihrer Zeit zu eigen zu machen — wie besonders in Alexandria —, hat das Judenthum eine Richtung eingeschlagen, die von derjenigen des palästinensischen Judenthums doch wesentlich verschieden war. Der gebildete Jude in der Diaspora war nicht nur Jude, sondern zugleich auch Grieche nach Sprache, Bildung und Sitte; und er war durch die Macht der Verhältnisse dazu gedrängt, nach einer Versöhnung und Vermählung jüdischen und hellenischen Wesens zu suchen (Näheres s. § 33 und 34). Aber im Grunde gilt dies doch nur von den höher Gebildeten; und selbst bei ihnen hat | die jüdische Grundlage das Uebergewicht behalten. In noch höherem Masse war dies letztere bei der grossen Menge des jüdischen Volkes der Fall. Mochten diese Juden in der Diaspora auch die griechische Sprache als Muttersprache sich aneignen, mochte ihre Gesetzesbeobachtung vom Standpunkte des Pharisäismus aus noch so mangelhaft und nachlässig sein, mochten sie noch so Vieles als unwesentlich aufgegeben haben, was dem Pharisäer wesentlich und nothwendig erschien: im Grunde ihres Herzens sind sie doch Juden geblieben, die mit ihren Brüdern in Palästina in allem Wesentlichen sich eins wussten.

Ein Hauptmittel zur Erhaltung des väterlichen Glaubens in den Gemeinden der Diaspora waren die regelmässigen Sabbath-Versammlungen in den Synagogen[3]. Es ist zweifellos, dass diese auch in der Diaspora überall stattfanden, wo überhaupt nur eine Gemeinde sich organisirt hatte. Nach Philo waren „an den Sabbathen in allen Städten Tausende von Lehrhäusern geöffnet, in welchen Einsicht und Mässigung und Tüchtigkeit und Gerechtigkeit und überhaupt alle Tugenden gelehrt wurden“[4]. Der Apostel Paulus fand auf seinen Reisen in Klein-Asien und Griechenland überall jüdische Synagogen vor; so in Antiochia Pisidiä (*Act.* 13, 14), Ikonium (*Act.* 14, 1), Philippi (*Act.* 16, 2—3), Ephesus (*Act.* 18, 19. 26. 19, 8), Thessalonich (17, 1), Beröa (17, 10), Athen (17, 17), Korinth (18, 4. 7). Josephus erwähnt Synagogen in Cäsarea und Dora an der phönicischen Küste[5]. Auf Inschriften finden sich

3) Vgl. M. Friedländer, Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt (1897) S. 20—31: Die Synagoge der Diaspora.

4) *Philo, De septenario c.* 6 (*Mang.* II, 282 = *Tischendorf*, *Philonea p.* 23). S. die Stelle oben § 27, Bd. II, S. 451 f.

5) Cäsarea: *Bell. Jud.* II, 14, 4—5. Dora: *Antt.* XIX, 6, 3.

jüdische προσευχαί selbst in der Krim[6]). In Städten, wo Juden in grösserer Anzahl wohnten, hatten sie auch mehrere Synagogen. So in Damaskus (*Act.* 9, 20), in Salamis auf Cypern (*Act.* 13, 5); in Alexandria sogar eine grosse Menge[7]). Als besonders prachtvoll erwähnt Josephus die Synagoge zu Antiochia (d. h. die Haupt-Synagoge daselbst; denn jedenfalls gab es auch dort eine grössere Zahl). Die Nachfolger des Antiochus Epiphanes hatten ihr die ehernen Weihgeschenke (nur diese, nicht die kostbaren goldenen und silbernen) überlassen, welche Antiochus aus dem Tempel zu Jerusalem geraubt hatte; und die Juden Antiochia's selbst liessen sich's angelegen sein, ihr Heiligthum (τὸ ἱερόν) durch kostbare Weihgeschenke prächtig auszuschmücken[8]). In Rom bestanden schon zur Zeit des Augustus eine grössere Anzahl von Synagogen, wie im Allgemeinen Philo bezeugt. Durch die Inschriften sind uns auch die | Namen der einzelnen Synagogengemeinden überliefert[9]). — Ueberall, wo Juden wohnten, wurde also an allen Sabbathen das Gesetz und die Propheten gelesen und erklärt, und die religiösen Satzungen gehalten. Die Sprache des Gottesdienstes war in der Regel ohne Zweifel die griechische[10]). Das Hebräische war ja den Juden in der Diaspora so wenig geläufig, dass sie es nicht einmal bei Grabschriften anwandten. Wenigstens die römischen Katakombeninschriften (aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung) sind fast ausschliess-

6) *Corp. Inscr. Graec. t.* II *p.* 1004 *sq. Addenda n.* 2114b. 2114bb = Latyschev, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae vol.* II, 1890, *n.* 52 u. 53 (vgl. oben S. 18).

7) *Philo, Legat. ad Cajum* § 20 (*Mang.* II, 565): πολλαὶ δέ εἰσι καθ' ἕκαστον τμῆμα τῆς πόλεως.

8) *Bell. Jud.* VII, 3, 3.

9) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23 (*Mang.* II, 568 *sq.*). S. die Stelle oben S. 69 f. — Ueber die verschiedenen Namen der römischen Synagogengemeinden s. oben S. 44—46.

10) Vgl. hierüber, theils *pro* theils *contra*: *Lightfoot*, *Horae hebr. in epist.* I *ad Corinthios*, *Addenda ad Cap.* XIV (*Opp.* II, 933—940; stellt den gottesdienstlichen Gebrauch der LXX in Abrede). — *Hody*, *De Bibliorum textibus originalibus p.* 224—228 (gegen Lightfoot). — *Diodati*, *De Christo graece loquente* (*Neapoli* 1767) *p.* 108—110. — *Waehner*, *Antiquitates Ebraeorum* I § 253. — Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 56 ff. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 472. — Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, S. 269 f. — Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest, 1894) S. 84 ff. (S. 85: „Die fremdsprachigen Juden haben die öffentlichen Sabbathvorlesungen in ihrer Sprache abgehalten"). — Friedmann, Onkelos und Akylas (Jahresber. der israelitisch-theol. Lehranstalt in Wien 1896) S. 25 ff. — M. Friedländer, Das Judenthum in der vorchristl. griech. Welt (1897) S. 32—38.

lich griechisch oder lateinisch (letztere in geringerer Zahl), nur etwa mit kurzen hebräischen Beischriften. Erst bei den Grabschriften aus Venosa (etwa aus dem sechsten Jahrhundert nach Chr.) sieht man, wie allmählich das Hebräische aufkommt[11]). Aber auch sie sind noch vorwiegend griechisch oder lateinisch. Wenn selbst für derartige monumentale Zwecke das Hebräische nicht angewandt wurde, dann wird es für die mündlichen Vorträge beim Gottesdienst noch viel weniger gebraucht worden sein. Die Rabbinen in Palästina haben ausdrücklich für die Gebete: Schma, Schmone-Esre und Tischgebet, den Gebrauch jeder Sprache gestattet; nur für den Priestersegen und bestimmte einzelne Schriftabschnitte, wie die Formel beim Darbringen der Erstlinge und bei der Chaliza, wird der Gebrauch des Hebräischen unbedingt gefordert[12]). Ein gewisser R. Levi bar Chaitha hörte einst in Cäsarea das Schma griechisch (אלינסתין) recitiren[13]). Dass man die heiligen Schriften in griechischer Sprache schreibe, wird ausdrücklich gestattet; und auch hier wieder nur für einzelne, zu bestimmten Zwecken geschriebene Abschnitte, wie die Tephillin und Mesusoth, der Gebrauch des Hebräischen gefordert[14]). Wenn sonach sowohl beim mündlichen als | beim schriftlichen Gebrauch nur für einzelne Abschnitte das Hebräische obligatorisch war, so muss doch auch nach rabbinischer Ansicht die gottesdienstliche Schriftlection in einer anderen Sprache, etwa der griechischen, statthaft gewesen sein. Von verschiedenen Kirchenvätern wird aber bestimmt versichert, dass die griechische Uebersetzung der Bibel in der That in den Synagogen, also beim Gottesdienst gebraucht worden sei[15]). Dabei wäre es immerhin

11) Hierauf hat namentlich *Ascoli* (*Iscrizioni inedite* 1880) aufmerksam gemacht. Vgl. meine Anzeige in der Theol. Litztg. 1880, 485 f.

12) Mischna *Sota* VII, 1—2. Vgl. oben Bd. II, S. 20.

13) *jer. Sota* VII, *fol.* 21b. S. die Stelle z. B. bei *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 104 (*s. v.* אלינסתין). *Lightfoot*, *Opp.* II, 937. Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 88. Vgl. auch Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (1883) Art. „Gebetssprache“.

14) *Megilla* I, 8: „Zwischen den heiligen Schriften und den Tephillin oder Mesusoth ist kein weiterer Unterschied, als dass die heiligen Schriften in jeder Sprache geschrieben werden dürfen, die Tephillin und Mesusoth aber nur assyrisch (אשורית, d. h. in hebräischer Quadratschrift). Rabban Simon ben Gamaliel sagt: auch die heiligen Schriften hat man nur erlaubt griechisch zu schreiben“.

15) *Justin. Apolog.* I, 31: *ἔμειναν αἱ βίβλοι καὶ παρ᾽ Αἰγυπτίοις μέχρι τοῦ δεῦρο, καὶ πανταχοῦ παρὰ πᾶσίν εἰσιν Ἰουδαίοις, οἳ καὶ ἀναγινώσκοντες οὐ συνιᾶσι τὰ εἰρημένα.* Vgl. auch *Dial. c. Tryph. c.* 72. — *Tertullian. Apologet. c.* 18: *Hodie apud Serapeum Ptolemaei bibliothecae cum ipsis Hebraicis litteris exhibentur. Sed et Judaei palam lectitant. Vectigalis libertas; vulgo*

möglich, dass die Schriftlection sowohl hebräisch als griechisch vorgetragen worden wäre, wie dies später zur Zeit des Kaisers Justinian geschehen ist[16]). Wenn man aber bedenkt, wie z. B. dem Apostel Paulus das Alte Testament nur in der griechischen Uebersetzung geläufig ist[17]), so wird man einen solchen concurrirenden Gebrauch des hebräischen und griechischen Textes für die apostolische Zeit nicht wahrscheinlich finden können. Auf das schlechte Griechisch, das in den Synagogen gesprochen wurde, spielt gelegentlich in höhnischer Weise der Mathematiker und stoische Philosoph Cleomedes an[18]).

Ausser den Sabbathen haben die Juden in der Diaspora auch die Neumonde und Jahresfeste gefeiert[19]). Die Art der Feier war wohl dieselbe wie in Palästina ausserhalb Jerusalems.

aditur sabbatis omnibus. — *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec.* (drittes Jahrh. nach Chr.) *c.* 13: *Εἰ δέ τις φάσκοι μὴ ἡμῖν τὰς βίβλους ταύτας ἀλλὰ Ἰουδαίοις προσήκειν, διὰ τὸ ἔτι καὶ νῦν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν σώζεσθαι etc.* — *Ibid. ἀπὸ τῆς τῶν Ἰουδαίων συναγωγῆς ταύτας ἀξιοῦμεν προκομίζεσθαι.* — An allen diesen Stellen ist ausdrücklich von der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes die Rede. Ueber die Aufbewahrung der heiligen Schriften in den Synagogen s oben Bd. II, S. 449.

16) *Justinian. Novell.* 146. Der Kaiser sagt hier in der Einleitung, er habe gehört, *ὡς οἱ μὲν μόνης ἔχονται τῆς ἑβραΐδος φωνῆς καὶ αὐτῇ κεχρῆσθαι περὶ τὴν τῶν ἱερῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν βούλονται, οἱ δὲ καὶ τὴν Ἑλληνίδα προσλαμβάνειν ἀξιοῦσι, καὶ πολὺν ἤδη χρόνον ὑπὲρ τούτου πρὸς σφᾶς αὐτοὺς στασιάζουσιν.*

17) Dies ist nachgewiesen von *Kautzsch, De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, Lips.* 1869.

18) *Cleomedes, De motu circulari corporum caelestium* (*ed. Ziegler* 1891) II, 1 *c.* 91: Epikur gebraucht abgeschmackte Worte (z. B. *λίπασμα ὀφθαλμῶν* für Thräne) *καὶ ἄλλας τοιαύτας κακὰς ἄτας· ὧν τὰ μὲν ἐκ χαμαιτυπείων ἄν τις εἶναι φήσειε, τὰ δὲ ὅμοια τοῖς λεγομένοις ἐν τοῖς Δημητρίοις ὑπὸ τῶν Θεσμοφοριαζουσῶν γυναικῶν, τὰ δὲ ἀπὸ μέσης τῆς προσευχῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐλαῖς* [*al. αὐταῖς*] *προσαιτούντων, Ἰουδαϊκά τινα καὶ παρακεχαραγμένα καὶ κατὰ πολὺ τῶν ἑρπετῶν ταπεινότερα.* — Cleomedes lebte später als Posidonius, aber vor Ptolemäus, also zwischen 50 vor und 150 nach Chr. (Zeller, Philosophie der Griechen III, 1, 3. Aufl. S. 690. Martini, Leipziger Studien zur class. Philologie XVII, 1896, S. 393 f.).

19) Die Juden von Berenice in Cyrenaica beschlossen *ἐπὶ συλλόγου τῆς σκηνοπηγίας*, ihren Wohlthäter den römischen Statthalter M. Tittius *στεφανοῦν ὀνομαστὶ καθ' ἑκάστην σύνοδον καὶ νουμηνίαν* (*Corp. Inscr. Graec. n.* 5361, vgl. oben S. 43). — Paulus kämpft in Galatien gegen die Feier der *μῆνες* und *καιροί* (*Gal.* 4, 10), in Colossä gegen die Feier von *ἑορτή* und *νεομηνία* (*Col.* 2, 16). — Auch in der bekannten Stelle des Horatius *Sat.* I, 9, 69: *hodie tricesima sabbata* ist nicht etwa vom dreissigsten Sabbath die Rede (von der Feier eines solchen ist nichts bekannt), sondern *tricesima* ist der Neumond, der demnach auch von den römischen Juden gefeiert wurde

Das Charakteristische derselben ist die Ersetzung des Opfer-Cultus durch den Synagogen-Gottesdienst. Da nur in Jerusalem geopfert werden durfte, war für die Feier ausserhalb der heiligen Stadt die Versammlung in der Synagoge zu Gebet und Schriftlection stets die Hauptsache [20]). Man hat sich aber doch nicht völlig auf diese geistige Form des Cultus beschränkt. Wie für die heidnischen Cult-Vereine es selbstverständlich war, dass die Cult-Genossen von Zeit zu Zeit zu festlichem Opfermahle zusammenkamen, und wie auch in Jerusalem die jüdischen Festpilger ihre gemeinsamen Opfermahlzeiten hielten, so haben auch die Juden in der Diaspora nicht ganz auf Derartiges verzichtet. Wenn durch Cäsar den Juden gestattet wurde *σύνδειπνα ποιεῖν*, und im Anschluss hieran ein anderer Beamter ihnen erlaubte *κατὰ τὰ πάτρια ἔθη καὶ νόμιμα συνάγεσθαί τε καὶ ἑστιᾶσθαι* (so ist *Jos. Antt.* XIV, 10, 8 mit Niese zu lesen), so hat dies ohne Zweifel eine reale Grundlage gehabt. Man wird an Analogien der Opfermahle in Jerusalem, vor allem des Passa, zu denken haben [21]). Am Laubhüttenfest speiste man gemeinsam in den aus frischen Zweigen errichteten Hütten [22]).

(„heute ist dreissigster, ein Feiertag"). Auch bei Commodian kommt *tricesima* als Bezeichnung des Neumondes vor (*Commodian. Instr.* I, 40, 3: *Et sabbata vestra spernit et tricesimas Altus, carmen apol.* 688: *Ac idolis servit, iterum tricesimam quaerit*). Vgl. Stowasser und Graubart, *Tricesima, sabbata* (Zeitschr. für die österreich. Gymnasien Bd. 40, 1889, S. 289—295). — Ueber das Neumondopfer s. *Num.* 28, 11—15; über den Synagogengottesdienst am Neumond: *Mischna Megilla* III, 6. IV, 2; über die Neumondfeier überhaupt: Winer RWB. *s. v.* Wellhausen, Geschichte Israels I, 115 ff. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie II, 138 f. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums (1851), S. 82 ff. Hamburger, Real-Enc. Suppl. III, 1892, Art. „Neumondsgottesdienst".

20) Die Schriftlectionen für die Jahresfeste und Neumonde sind in der Mischna genau vorgeschrieben, *Megilla* III, 5-6; vgl. oben Bd. II, S. 458 f.

21) In Betreff der heidnischen Cult-Vereine vgl. die oben S. 62 f. genannte Literatur. — In Jerusalem waren gemeinsame Mahlzeiten ein wesentlicher Punkt bei den זִבְחֵי שְׁלָמִים (Luther: „Dankopfer"); vgl. oben Bd. II, S. 248. Dass diese *εὐωχίαι* auch in der letzten Zeit des Tempelbestandes, namentlich von den Festpilgern bei Gelegenheit der Jahresfeste, gefeiert wurden, ist durch Josephus bezeugt (*Antt.* IV, 8, 7. 8. 19. 22, s. meine Bemerkungen in der Theol. Litztg. 1891, 32 in der Anzeige von *Lobstein, La doctrine de la sainte cène* 1889). In die Kategorie derselben gehörte ursprünglich auch das Passa, das aber durch die Gesetzgebung des Priestercodex eine eximirte Stellung erhalten hat. Gerade vom Passa-Mahle wissen wir sicher, dass es in modificirter Form, ohne Opfer, auch in der Diaspora gefeiert wurde, s. Friedmann und Grätz, Theol. Jahrbb. 1848, S. 354 f.

22) Vgl. die Beschreibung Plutarch's *Sympos.* IV, 6, 2. In ähnlicher

Die alexandrinischen Juden feierten auch einige besondere Feste; so ein Fest zur Erinnerung an die Uebertragung des Gesetzes in's Griechische[23]) und ein Fest zur Erinnerung an die wunderbare Errettung, die ihnen einst widerfahren war, als Ptolemäus VII Physkon sie durch Elephanten hatte tödten lassen wollen[24]).

Eine merkwürdige Erscheinung bei der strengen Centralisation des jüdischen Cultus ist der jüdische Tempel zu Leontopolis in Aegypten. Zur Zeit Antiochus' V Eupator (164—162 vor Chr.) war der Hohepriesters-Sohn Onias IV (ein Sohn Onias' III), als er sah, dass er in Palästina keine Aussicht habe, das hohepriesterliche Amt zu erlangen, nach Aegypten gekommen und dort von Ptolemäus VI Philometor und dessen Gemahlin Kleopatra bereitwillig aufgenommen | worden. Der König überliess ihm zu Leontopolis im Nomos von Heliopolis einen alten verfallenen Tempel, der früher ein Heiligthum der *ἀγρία Βούβαστις* gewesen war[25]).

Weise wurde auch das Fest der Tempelweihe begangen, zu dessen Feier die ägyptischen Juden von den Palästinensern aufgefordert wurden (II *Makk.* 1—2).

23) *Philo, Vita Mosis lib.* II § 7 (*ed. Mangey* II, 140 *sq.*). Auch mit diesem Feste war eine Schmauserei verbunden (*μετ' οἰκείων καὶ φίλων ἑστιῶνται*).

24) *Joseph. contra Apion.* II, 5 (*ed. Niese* II, 55). Im III. Makkabäerbuch wird die Einsetzung dieses Festes ebenfalls erwähnt (6, 36), das Ereigniss aber in die Zeit des Ptolemäus IV verlegt. Vgl. oben S. 66 f.

25) Die Oertlichkeit wird am genauesten bezeichnet *Antt.* XIII, 3, 2: *το ἐν Λεόντων πόλει τοῦ Ἡλιοπολίτου ἱερὸν συμπεπτωκός προσαγορευόμενον δὲ τῆς ἀγρίας Βουβάστεως.* Dieselbe Ortsbestimmung ergiebt sich aus *Antt.* XIII, 3, 1. An allen anderen Stellen sagt Josephus nur im Allgemeinen, dass der Tempel „im Nomos von Heliopolis" gelegen habe (*Antt.* XII, 9, 7. XIII, 10, 4. XX, 10. *Bell. Jud.* I, 1, 1. VII, 10, 3). An einer Stelle wird noch hinzugefügt, dass der Platz 180 Stadien von Memphis entfernt gewesen sei (*B. J.* VII, 10, 3). Da nun das sonst bekannte Leontopolis einen eigenen Nomos bildete, viel weiter nördlich als Heliopolis (*Strabo* XVII, 1, 19 *p.* 802, *Plinius* V, 9, 49, *Ptolemaeus* IV, 5, 51), so muss hier ein anderes sonst nicht bekanntes Leontopolis im Nomos von Heliopolis gemeint sein. — Zur näheren Orientirung über die Oertlichkeit ist noch Folgendes zu bemerken. Memphis lag an der südlichen Spitze des Delta. Nördlich hiervon in einer Entfernung von XXIV *mil. pass.*, und zwar auf der östlichen Seite des Delta, lag Heliopolis (s. *Itinerar. Antonini edd. Parthey et Pinder* 1848 *p.* 73). Diese Entfernung entspricht ziemlich genau den von Josephus angegebenen 180 Stadien = 22½ *mil. pass.* Nun erwähnt aber das *Itinerarium Antonini* wiederum nordöstlich von Heliopolis in einer Entfernung von XXII + XII = XXXIV *mil. pass.* einen Ort *Vicus Judaeorum* (*Itinerar. Antonini edd. Parthey et Pinder p.* 75; etwas grösser sind die Entfernungen *p.* 73 angegeben; über die Lage s. Menke, *Atlas antiquus pl.* XXX). Man ist versucht, diesen mit der Gründung des Onias zu identificiren, da er recht wohl noch zum Nomos von Heliopolis gehört haben

Bayerische Staatsbibliothek München

Diesen baute Onias zu einem | jüdischen Heiligthum um nach dem Muster des Tempels zu Jerusalem, doch kleiner und dürftiger und

kann; auch würde für diese Identificirung die Nachbarschaft des Nomos von Bubastus sprechen. Da aber dieser *Vicus Judaeorum* 24 + 34 = 58 *mil. pass.* (also 464 Stadien) von Memphis entfernt war, so müsste man annehmen, dass Josephus sich sehr ungenau ausgedrückt hätte und mit seinen 180 Stadien nicht die Entfernung von Memphis bis zum Onias-Tempel, sondern nur die von Memphis bis zur Hauptstadt des Nomos von Heliopolis angegeben hätte (seine Worte lauten *B. J.* VII, 10, 3: *δίδωσιν αὐτῷ χώραν ἑκατὸν ἐπὶ τοῖς ὀγδοήκοντα σταδίους ἀπέχουσαν Μέμφεως· νομὸς δ' οὗτος Ἡλιοπολίτης καλεῖται*). Für diese Annahme, d. h. für die Identität des *Vicus Judaeorum* mit der Gründung des Onias spricht, dass eben da, wo wir den *Vicus Judaeorum* zu suchen haben, im heutigen Belbeis, ehemals ein Tempel der Bast (Bubastis) gestanden hat (Naville, *The Academy* 1888, 25. *Febr. p.* 141b. Ders., *Seventh Memoir of the Egypt Exploration Fund* 1890, *p.* 20a, 22). In der Nähe ist noch heute ein Tell-el-Jehudijeh, also eine frühere jüdische Ansiedelung (Naville, *The Academy p.* 140c, *Seventh Memoir p.* 23a). Ein anderes Tell-el-Jehudijeh liegt weiter südlich, mehr gegen Heliopolis zu. Hier glaubt Naville die Gründung des Onias suchen zu sollen, da er in einer dort aufgedeckten Begräbnissstätte Inschriften mit einigen jüdischen Namen, darunter auch *Ὀνίου πατήρ*, gefunden hat (*Naville*, *Lecture on Bubastis and the city of Onias*, in: *The Academy* 1888, 21. *Jan. p.* 49—50, 25. *Febr. p.* 140—142, 17. *March p.* 193—194; bes. *p.* 141a. Ders., *The mound of the Jew and the city of Onias*, in: *Seventh Memoir of the Egypt Exploration Fund*, *London* 1890 [hier auch die Inschriften]. Vgl. auch die frühere Mittheilung von *Brugsch*, *On et Onion*, in: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égypt. et assyr.* VIII, 1886, *p.* 1—9). Allein ein Tempel der Bubastis ist hier nicht nachweisbar (Naville, *The Academy p.* 140c), und in solcher Entfernung von Bubastus auch nicht wahrscheinlich. — Das von Juden bewohnte „Land des Onias" (*ἡ Ὀνίου λεγομένη χώρα*) wird auch *Antt.* XIV, 8, 1 = *Bell. Jud.* I, 9, 4 erwähnt, und zwar als zwischen Pelusium und Memphis liegend, was mit den bisherigen Angaben stimmt. Verschieden hievon ist dagegen „das sogenannte Juden-Lager", *τὸ καλούμενον Ἰουδαίων στρατόπεδον* *Antt.* XIV, 8, 2 = *B. J.* I, 9, 4, auf der anderen Seite des Delta, nordwestlich von Memphis (das dem Cäsar zu Hülfe eilende Heer des Mithridates und Antipater marschirt von Pelusium durch „das Land des Onias" nach Memphis und von da um das Delta herum nach dem „Judenlager"). — Endlich wird in der *Notitia Dignitatum Orientis c.* 25 (*ed. Böcking* I, 69) ein *Castra Judaeorum* in der Provinz Augustamnica erwähnt. Da Augustamnica das Land östlich vom Delta ist (s. meinen Aufsatz über die Alabarchen, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 26—28), so könnte dieses *castra Judaeorum* mit dem *vicus Judaeorum* identisch sein. Vielleicht ist aber *castra Judaeorum* in dem südlicheren Tell-el-Jehudijeh zu suchen, welches „ganz das Aussehen einer Festung hat" (Naville, *The Academy p.* 49b). — Jedenfalls ist nach dem Bisherigen *castra Judaeorum* (*Notit. Dign.*) von *τὸ Ἰουδαίων στρατόπεδον* (*Jos.*) zu unterscheiden, wenn man nicht in der Darstellung des Josephus einen Irrthum annehmen will. Einen solchen nimmt z. B. Judeich an (Cäsar im Orient 1885, S. 92—97), indem er die Identität der beiden „Judenlager" als selbstverständlich voraussetzt. Er selbst aber zeigt, dass gerade die Darstellung des Josephus in anderer Beziehung genau ist, da die letzten Kämpfe des Mithri-

mit manchen Abweichungen im Einzelnen. Da auch Priester in genügender Zahl sich bereit fanden, so wurde ein förmlicher jüdischer Tempelcultus eingerichtet, der seitdem (also etwa seit 160 vor Chr.) ununterbrochen fortbestanden hat, bis nach der Zerstörung Jerusalems auch dieser Tempel von den Römern geschlossen wurde (73 nach Chr.)[26]. Von den Gelehrten Palästina's wurde dieser Cultus freilich niemals als berechtigt und die dort dargebrachten Opfer nur in sehr beschränktem Masse als gültig anerkannt[27]. Aber auch die ägyptischen Juden selbst haben sich

dates in der That auf der westlichen Seite des Delta stattgefunden haben müssen. Es wird also wirklich mehrere „Judenlager" in Aegypten gegeben haben, was auch angesichts des oben S. 19 und 88 erwähnten Zeugnisses des Aristeas nicht auffallend ist. — Vgl. über *Judaeorum vicus* auch Pauly's Real-Enc. IV, 354 (wo aber die Lage irrig südöstlich von Heliopolis angesetzt ist, statt nordöstlich). — Nur ein zufälliger Anklang an den Namen des Onias liegt vor in *'Ovίov*, dem alten Namen von Heliopolis (*Ptol.* IV, 5, 53); denn letzteres ist = אוֹן *Gen.* 41, 45. 50. 46, 20.

26) S. überh. *Joseph. Antt.* XII, 9, 7. XIII, 3, 1—3. 10, 4. XX, 10. *Bell. Jud.* I, 1, 1. VII, 10, 2—4. *Orac. Sibyll.* V, 492—511 (geht auf die Erbauung und Zerstörung des Onias-Tempels). — *Cassel, De templo Oniae Heliopolitano, Brem.* 1730 (auch in: *Dissertationum rariorum de antiquitatibus sacris et profanis fasciculus novus, ed. Schlaeger* 1743 *p.* 1—48). — Herzfeld III, 460 ff. 557—564. — Jost I, 116—120. — Grätz III, 3. Aufl. S. 33 ff. (4. Aufl. S. 30 ff.). — Ewald IV, 462 ff. — Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 498 ff. Untersuchung über den Hebräerbrief II, 75 ff. Stud. und Krit. 1867, S. 665 ff. — Frankel, Einiges zur Forschung über den Onias-Tempel (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 273—277). — Jastrow, Einiges über den Hohenpriester Onias IV in Aegypten und die Gründung des Tempels zu Heliopolis (Monatsschr. 1872, S. 150—155). — Lucius, Der Essenismus S. 82—86. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s § 488. — Hamburger, Real-Enc. II. Abth., Art. „Oniastempel". — Bäthgen in Stade's Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. 1886, S. 278—282. — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 77 ff. 126—142. Dazu Wellhausen in: Göttinger gel. Anz. 1895, Nr. 12.

27) *Mischna Menachoth* XIII, 10: „Wenn Jemand ein Ganz-Opfer gelobt, so muss er es im Tempel darbringen. That er es im Honja-Tempel, so hat er seiner Pflicht nicht genügt. Sagte er: Ich will es im Honja-Tempel darbringen, so muss er es dennoch im Tempel darbringen. That er es aber im Honja-Tempel, so hat er der Pflicht genügt. R. Simon sagt: das ist gar kein Ganz-Opfer. Gelobt einer, Nasir zu sein, so muss er die Scheerung im Tempel halten, und that er es im Honja-Tempel, so hat er der Pflicht nicht genügt. That er das Gelübde mit der Bedingung, im Honja-Tempel die Scheerung zu halten, so muss er sie doch im Tempel halten. That er es aber im Honja-Tempel, so genügt es. R. Simon sagt: Der ist kein Nasir. Die Priester, welche im Honja-Tempel gedient haben, dürfen im Tempel zu Jerusalem nicht dienen Sie sind denen gleich, die Leibesfehler haben; sie nehmen Theil, und essen mit, dürfen aber nicht opfern". — Der Name des Onias lautet im gedruckten Vulgärtexte חוניו (Chonjo). Zwei der besten Zeugen, *cod. de Rossi*

mit ihrem eigenen Cultus doch nicht begnügt und den Zusammenhang mit Jerusalem festgehalten. Sie wallfahrteten ebenso wie alle anderen nach Jerusalem[28]), und ihre Priester liessen, wenn sie heiratheten, stets den Stammbaum ihrer Frau in Jerusalem prüfen[29]).

| Wie das Gesetz überhaupt, so wurden auch die Vorschriften über die Abgaben an den Tempel und über die Festreisen nach Jerusalem, soweit es möglich war, von der jüdischen Diaspora beobachtet. Vor allem gilt dies von den Abgaben. Josephus bemerkt bei Erwähnung der Tempelplünderung durch Crassus: „es sei nicht zu verwundern, dass solche Reichthümer dort aufgehäuft waren, denn alle Juden und alle Proselyten auf der ganzen Welt, in Asien und Europa, hätten seit alter Zeit an den Tempel Abgaben entrichtet[30]). Ausführlich beschreibt Philo die Einsammlung und Ablieferung der Tempelsteuern[31]): „Als Einkunftsquellen hat der Tempel nicht nur einige Grundstücke, sondern er hat andere, viel grössere, die niemals können zerstört werden. Denn so lange das Menschengeschlecht dauert, werden immer auch die Einkunftsquellen des Tempels bewahrt bleiben, da sie fortdauern mit der ganzen Welt. Es ist nämlich verordnet, dass alle, die über zwanzig Jahre alt sind, jährlich Abgaben entrichten Wie es aber bei einem so zahlreichen Volke zu erwarten ist, so sind auch die Abgaben überaus reichlich. Fast in jeder Stadt ist eine Casse für die heiligen Gelder, an welche die Abgaben entrichtet werden. Und zu bestimmten Zeiten werden Männer nach dem Adel des Geschlechtes mit Ueberbringung der Gelder betraut. Aus jeder Stadt werden die Edelsten gewählt, um die Hoffnung eines Jeden unversehrt hinaufzubringen. Denn auf der gesetzlichen Entrichtung der Abgaben beruht die Hoffnung der

138 und die von Lowe 1883 herausgegebene Cambridger Handschrift, haben dafür constant נחוניון (Nechonjon). — Die Form חניה findet sich auch auf der Grabschrift der Bene Chesir bei Jerusalem (*De Vogüé, Revue archéol. Nouv. Série t.* IX, 1864, *p.* 200—209. *Chwolson, Corp. Inscr. Hebr.* 1882, *n.* 6. Vgl. auch die oben § 2, *E*, genannte Literatur).

28) *Philo, De providentia* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 14, 64 *ed. Gaisford* (= *Philonis Opp. ed. Mang.* II, 646); und nach dem Armenischen bei *Aucher, Philonis Judaei sermones tres p.* 116.

29) *Apion.* I, 7.

30) *Antt.* XIV, 7, 2: *Θαυμάσῃ δὲ μηδεὶς εἰ τοσοῦτος ἦν πλοῦτος ἐν τῷ ἡμετέρῳ ἱερῷ, πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν, ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης εἰς αὐτὸ συμφερόντων ἐκ πολλῶν πάνυ χρόνων.* — Ueber die Frage, welche Abgaben von der Diaspora zu entrichten waren, s. oben Bd. II, S. 257.

31) *Philo, De monarchia lib.* II § 3, *Mang.* II, 224.

Frommen“. Dass die Abführung dieser Gelder aus den römischen Provinzen in der früheren Zeit mehrfach auf Widerstand stiess, ist bereits erwähnt worden. So hatte Flaccus in Apamea, Laodicea, Adramyttium, Pergamum jüdische Tempelgelder confisciren lassen. Von Cäsar's Zeit an war dagegen die Ausfuhr überall gestattet, aus Rom [32]) ebenso, wie aus Klein-Asien [33]) und Cyrenaica [34]), und selbstverständlich auch aus Aegypten, wie schon aus den angeführten Worten Philo's sich ergiebt. Am reichlichsten flossen die Gelder wohl aus Babylon und den Ländern jenseits des Euphrat. Die Sammlung und Ueberbringung war hier wohlorganisirt. In den Städten Nisibis und | Nehardea befanden sich die Hauptschatzkammern, welche zunächst die Abgaben (nämlich *τό τε δίδραχμον . . . καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα*) aufnahmen. Von hier wurden sie dann zur bestimmten Zeit nach Jerusalem abgeliefert; und viele Tausende übernahmen die Ueberbringung, um den heiligen Schatz vor den Räubereien der Parther zu sichern [35]). — Nach der Zerstörung des Tempels müssen die heiligen Abgaben jedenfalls eine Umgestaltung erfahren haben. Das Didrachmon wurde in eine römische Steuer verwandelt; andere Abgaben konnten der Natur der Sache nach nicht mehr entrichtet werden (vgl. §. 24 Bd. II, S. 257, 260). Auch jetzt aber bethäthigte das jüdische Volk noch durch freiwillige Selbstbesteuerung seinen inneren Zusammenhang. Es wurde eine neue Centralbehörde, das Patriarchat geschaffen, an welches wenigstens ein Theil der gesetzlichen religiösen Abgaben alljährlich abgeliefert wurde. Die Einsammlung geschah jetzt durch Abgesandte des Patriarchates, die sogenannten *apostoli* (s. oben S. 77).

Am engsten wurde das Band zwischen der Diaspora und dem Mutterlande geknüpft durch die regelmässigen Festreisen der Juden aus allen Weltgegenden nach Jerusalem. „Viele Tausende aus viel tausend Städten wallfahrten zu jedem Feste nach dem Tempel, die Einen zu Lande, die Andern zur See, aus Osten und Westen, Norden und Süden“ [36]). Die Zahl der Juden, welche sich

32) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23, *M.* II, 568 *sq.*

33) *Antt.* XVI, 6, 2. 3. 4. 6. 7. *Philo, Legat. ad Cajum* § 40, *M.* II, 592.

34) *Antt.* XVI, 6, 5.

35) *Antt.* XVIII, 9, 1. Vgl. *Philo, Legat. ad Cajum* § 31, *M.* II, 578. *Schekalim* III, 4 (Didrachmensteuer aus Babel und Medien).

36) *Philo, De monarchia Lib.* II, § 1, *Mang.* II, 223: *Μυρίοι γὰρ ἀπὸ μυρίων ὅσων πόλεων οἱ μὲν διὰ γῆς, οἱ δὲ διὰ θαλάττης, ἐξ ἀνατολῆς καὶ δύσεως καὶ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας, καθ' ἑκάστην ἑορτὴν εἰς τὸ ἱερὸν καταίρουσιν.* — Ueber die Wallfahrten aus Babylon vgl. ausser der bereits citirten Stelle *Antt.* XVIII, 9, 1 auch *Antt.* XVII, 2, 2. *Mischna Joma* VI, 4. *Taanith* I, 3.

bei den Festen in Jerusalem einzufinden pflegten, berechnet Josephus zu 2 700 000, wobei allerdings die Bewohner Jerusalems mit eingerechnet sind [37]).

V. Die Proselyten.

Zur Physiognomie des Judenthums in der Diaspora gehört wesentlich auch der zahlreiche Anhang, der sich fast überall an die jüdischen Gemeinden angeschlossen hatte: Die Proselyten.

| Bei flüchtiger Betrachtung erscheint es befremdlich, dass überhaupt die jüdische Propaganda erhebliche Erfolge unter der heidnischen Bevölkerung erzielt hat, denn die Stimmung der griechisch-römischen Welt gegen die Juden war keineswegs eine sympathische. Wir haben bereits gesehen, wie die Juden in den hellenistischen Städten fast überall mit Missgunst betrachtet wurden; wie nicht nur der Pöbel, sondern die Behörden selbst wiederholt Versuche machten, sie in der freien Ausübung ihrer Religion zu hindern (s. oben S. 70f. 83f.). Auch die Urtheile in der griechischen und römischen Literatur sind vorwiegend sehr abschätzige [1]). Den meisten Gebildeten jener Zeit war die jüdische

37) *Bell. Jud.* VI, 9, 3. Vgl. hierzu Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1871, S. 200—207. — Die Stelle der Apostelgeschichte 2, 9—11 gehört nicht hierher, da es sich dort nach 2, 5 nicht um Festpilger handelt, sondern um auswärtige Juden, welche ihren dauernden Wohnsitz in Jerusalem hatten. Ueberdies sind vielleicht nicht Juden, sondern nur Judengenossen gemeint, denn Ἰουδαῖοι ist textkritisch nicht sicher (s. Blass, Neue kirchl. Zeitschr. 1892, S. 826—830, und *Acta apost.* 1894 zu d. St.).

1) Vgl. darüber: *Meier (Fr. Carol.), Judaica seu veterum scriptorum profanorum de rebus Judaicis fragmenta. Jenae* 1832. — *Schmitthenner (Chr. J.), De rebus Judaicis quaecunque prodiderunt ethnici scriptores Graeci et Latini.* Weilburg 1844. — Gieseler, Kirchengesch. (4. Aufl.) I, 1, 50—52. — Winer RWB. I, 638 f. Anm. — Müller (J. G.), Kritische Untersuchung der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden. *Hist.* V, 2 ff. (Stud. und Krit. 1843, S. 893—958). — Frankel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1856, S. 81—94. Ebendas. 1860, S. 125—142. — *Giles, Heathen records to the jewish scripture history; containing all the extracts from the greek and latin writers, in which the Jews and Christians are named. London* 1856. — *Goldschmidt, De Judaeorum apud Romanos condicione. Halis Sax.* 1866. — Göser, Die Berichte des classischen Alterthums über die Religion der Juden (Tüb. Theol. Quartalschr. 1868, S. 565—637). — Hausrath, Zeitgesch. 2. Aufl. I, 149—156. III, 383—392. — Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 1871, S. 513—515. — *Scheuffgen, Unde Romanorum de Judaeis opiniones conflatae sint.* Köln 1870, Progr. der Rheinischen Ritter-Akademie zu Bedburg. — *Gill, Notices of the Jews and their country by the classic writers of antiquity.* 2. *ed. London* 1872. — *Geiger (Ludov.), Quid de*

Religion eine *barbara superstitio*[2]). Man scheute sich nicht, die lächerlichsten und gehässigsten Märchen, welche namentlich die alexandrinischen Literaten ausgeheckt hatten, gläubig nachzuerzählen. Manche albernen Behauptungen sind allerdings nur der Unwissenheit und nicht bösem Willen entsprungen. So wenn man z. B. aus dem Namen *Judaei* schloss, dass sie aus Kreta stammten und vom Berge *Ida* ihren Namen hätten[3]); oder wenn man durch den berühmten goldenen | Weinstock im Tempel[4]) und gewisse Gebräuche beim Laubhüttenfest zu dem Irrthum verleitet wurde, dass sie den Bacchus verehrten, eine Ansicht, über welche bei Plutarchus ausführlich disputirt wird[5]), während sie Tacitus mit den Worten abweist: *Liber festos laetosque ritus posuit, Judaeorum mos absurdus sordidusque*[6]). Aber die meisten Dinge, welche man den Juden nachsagte, sind boshafte Verleumdungen, welche vorwiegend dem fruchtbaren Boden Alexandria's ihren Ursprung verdankten. — Vor allem war über den Auszug der Juden aus Aegypten im Laufe der Zeit ein ganzer Roman ausgesponnen worden, zu welchem schon Manetho (oder dessen Interpolator) den Grund gelegt hatte, und der dann von den alexandrinischen Literaten Chäremon, Lysimachus, Apion weiter ausgebildet, von Tacitus und Justinus mit verschiedenen Modificationen und Zusätzen nacherzählt wurde[7]).

Judaeorum moribus atque institutis scriptoribus Romanis persuasum fuerit. Berol. 1872. — Grätz, Ursprung der zwei Verleumdungen gegen das Judenthum vom Eselskultus und von der Lieblosigkeit gegen Andersgläubige (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1872, S. 193—206). — Rösch, *Caput asininum* (Stud. und Krit. 1882, S. 523—544). — *Schuhl, Les préventions des Romains contre la religion juive. Paris* 1882, *Durlacher*. — *Hild, Les juifs à Rome devant l'opinon et dans la littérature* (*Revue des études juives t.* VIII, 1884, *p.* 1—37, XI, 1885, *p.* 18—59, 161—194). — Labhardt, *Quae de Judaeorum origine judicaverint veteres. Aug. Vind.* 1881. — *Thiaucourt, Ce qui Tacite dit des juifs au commencement du livre* V *des histoires* (*Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 57—74, nebst Nachtrag *t.* XX, 1890, *p.* 312 *sq.*). — *Theod. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme, Paris* 1895 (vollständigste Sammlung der Texte; Ergänzungen dazu giebt Willrich, Berliner philol. Wochenschr. 1895, S. 987—989). — Wiener, Die jüdischen Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten (1895) S. 451 ff.

2) *Cicero pro Flacco c.* 28.

3) *Tacit. Hist.* V, 2.

4) *Mischna Middoth* III, 8. *Joseph. Antt.* XV, 11, 3. *Bell. Jud.* V, 5, 4. *Tacit. Hist.* V, 5.

5) *Plutarch. Sympos.* IV, 5.

6) *Tacit. Hist.* V, 5.

7) Manetho bei *Joseph. contra Apion.* I, 26; Chäremon *ibid.* I, 32; Lysimachus *ibid.* I, 34; Apion *ibid.* II, 2. — *Tacit. Hist.* V, 3. — *Justin.* XXXVI,

Der Kern desselben ist, dass eine Anzahl Aussätziger von einem ägyptischen Könige — es wird bald Amenophis bald Bocchoris genannt — des Landes verwiesen und in die Steinbrüche oder in die Wüste geschickt wurde. Unter ihnen befand sich ein Priester von Heliopolis, Namens Moses (nach Manetho war sein eigentlicher Name Osarsiph). Dieser bewog die Aussätzigen, von den ägyptischen Göttern abzufallen und eine neue Religion, welche er ihnen gab, anzunehmen. Unter seiner Führung verliessen sie dann das Land und kamen nach mancherlei Erlebnissen und Verübung vieler Schandthaten in die Gegend von Jerusalem, welche sie eroberten und dauernd in Besitz nahmen. Aus den näheren Umständen, von welchen dieser Auszug begleitet war, weiss Tacitus so ziemlich alle, theils erdichteten, theils wirklichen jüdischen Sitten und Gewohnheiten abzuleiten. Schon der Grammatiker Apion hatte behauptet, dass die Juden einem Eselskopf göttliche Ehre erwiesen[8]). Tacitus spricht dies gläubig nach (obwohl er selbst gleich darauf ihrer bildlosen Gottesverehrung gedenkt) und führt es darauf zurück, dass die Juden in der Wüste durch eine Heerde wilder Esel auf reichliche Wasserquellen aufmerksam gemacht worden seien[9]). Die | Enthaltung von Schweinefleisch hat darin ihren Grund, dass dieses Thier besonders der Krätze ausgesetzt ist, also eben jener Krankheit, um derentwillen einst die Juden so übel behandelt wurden. Das häufige Fasten geschieht in Erinnerung an den während des Wüstenzuges erduldeten Hunger. Der Gebrauch von ungesäuertem Brod ist ein Beweis für den Getreide-Diebstahl beim Auszug. Und endlich die Feier des siebenten Tages geschieht darum, weil dieser ihnen das Ende ihrer Mühsal brachte: und da ihnen das Nichtsthun so gut gefiel, weihten sie ihm auch das siebente Jahr[10]).

2. — Vgl. auch *Diodor*. XXXIV, 1. — Näheres über das Literarhistorische s. unten § 33.

8) *Joseph. contra Apion*. II, 7. — Eine andere Form der Legende findet sich bei *Diodor*. XXXIV, 1 (wahrscheinlich nach Posidonius; nicht, wie Willrich, Juden und Griechen 1895 S. 60—63 annimmt, nach Polybius). Hiernach hätte Antiochus Epiphanes im Allerheiligsten ein steinernes Standbild eines Mannes mit langem Bart, welcher auf einem Esel sass und in den Händen ein Buch hielt, gefunden. Diesen habe er für den Moses, den Gründer Jerusalems und Gesetzgeber der Juden, gehalten.

9) *Tacit. Hist*. V, 3—4. — Vgl. über den Eselscultus auch *Plutarch. Sympos*. IV, 5. *Damocritus* bei *Suidas, Lex. s. v. Δαμόκριτος* (*Müller, Fragm hist. graec*. IV, 377). *Tertullian. Apologet. c*. 16; *ad nationes* I, 11. *Minucius Felix Octav. c*. 9. — Rösch, *Caput asininum* (Stud. u. Krit. 1882, S. 523 ff.), und die hier angeführte Literatur.

10) *Tacit. Hist*. V, 4: *Sue se abstinent merito cladis, qua ipsos scabies*

Besonders drei Dinge waren es, welche der Spott der gebildeten Welt sich zur Zielscheibe wählte: die Enthaltung von Schweinefleisch, die strenge Sabbathfeier und die bildlose Gottesverehrung. Während bei Plutarchus ernstlich darüber disputirt wird, ob nicht die Enthaltung von Schweinefleisch in der diesem Thiere erwiesenen göttlichen Verehrung ihren Grund habe [11]), spottete Juvenal über das Land, in welchem „altgewohnte Milde den Schweinen ein hohes Alter gönnt" und „Schweinefleisch für ebenso werthvoll gilt wie Menschenfleisch". In der Sabbathfeier sieht der Satiriker nichts als Trägheit und Faulheit und im jüdischen Gottesdienst lediglich ein Anbeten der Wolken und des Himmels [12]). Es scheint, dass auch die philosophisch gebildeten Zeitgenossen für die Anbetung Gottes im Geiste schlechterdings keinen Sinn hatten. Nicht nur den literarischen Klopffechtern von Alexandria war es ein willkommener Anklagepunkt, dass die Juden die einheimischen Götter und die Kaiser nicht verehrten [13]), sondern auch ein Mann wie Tacitus äussert sich hierüber auffallend kühl, ja nicht ohne Beimischung von Tadel [14]): *Judaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum. Igitur nulla | simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt; non regibus haec adulatio non Caesaribus honor.* Und Plinius nennt die Juden eine *gens contumelia numinum insignis* [15]).

Den Unwillen der griechisch-römischen Welt erregte aber am meisten die strenge Scheidewand, welche der Jude zwischen sich und den anderen Menschen aufrichtete. Gerade in damaliger Zeit, wo durch die römische Weltmonarchie und den Alles nivellirenden Hellenismus die alten Völkerschranken mehr und mehr niedergerissen wurden, musste es doppelt anstössig empfunden werden, dass nur die Juden sich nicht dazu verstehen wollten, in diesen

quondam turpaverat, cui id animal obnoxium. Longam olim famem crebris adhuc jejuniis fatentur; et raptarum frugum argumentum panis Judaicus nullo fermento detinetur. Septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit; dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum.

11) *Plutarch. Sympos.* IV, 5.

12) *Juvenal. Sat.* VI, 160: *Et vetus indulget senibus clementia porcis.*
Ibid. XIV, 98: *Nec distare putant humana carne suillam.*
Ibid. XIV, 105—106: *Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux*
Ignava et partem vitae non attigit ullam.
Ibid. XIV, 97: *Nil praeter nubes et caeli numen adorant.*

13) *Joseph. contra Apion.* II, 6.

14) *Tacit. Hist.* V, 5.

15) *Plin. Hist. Nat.* XIII, 4, 46.

Verschmelzungsprocess mit einzutreten. *Apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium*, sagt Tacitus [16]; und Juvenal giebt ihnen, schwerlich ohne allen Grund, Schuld, dass sie nur Glaubensgenossen den Weg zeigen, und nur Beschnittene zur gesuchten Quelle führen wollen [17]. Wenn man in Alexandria behauptete, dass die Juden einen Eid leisteten, keinem Fremden wohlgesinnt zu sein [18], oder vollends, dass sie alljährlich einen Griechen als Opfer darbrächten [19], so sind dies freilich lächerliche Verleumdungen. Ein Wahrheitsmoment liegt aber immerhin zu Grunde, wenn Tacitus sagt, dass die jüdischen Proselyten nichts früher lernen als das: die Götter verachten, dem Vaterlande absagen, Eltern, Kinder, Geschwister für nichts achten [20]. Das war ja eben die Licht- wie die Schattenseite des Judenthums, dass es mit rücksichtsloser Energie als religiöse Gemeinschaft sich in sich selbst zusammenfasste.

Die Gesammtstimmung, welche in der griechisch-römischen Welt gegenüber dem Judenthum herrschte, war nicht sowohl die des Hasses, | als die der Verachtung. Durch die ganze Charakteristik, welche Tacitus vom Judenthume entwirft, zieht sich als herrschender Grundton der der tiefsten Verachtung hindurch, welche der vornehme Römer gegen diese *despectissima pars servientium*, gegen diese *taeterrima gens* hegt [21]. Ihren schärfsten Ausdruck hat diese Stimmung in den Worten gefunden, welche Ammianus Marcellinus von Marc Aurel berichtet: *Ille enim cum Palaestinam transiret Aegyptum petens, Judaeorum faetentium et tumultuantium saepe taedio*

16) *Tacit. Hist.* V, 5.

17) *Juvenal. Sat.* XIV, 103—104:

Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,
Quaesitum ad fontem solos deducere verpos.

18) *Joseph. c. Apion.* II, 10.

19) *Joseph. c. Apion.* II, 8. Vgl. auch *Damocritus* bei *Suidas, Lex. s. v.* *Δαμόκριτος* (*Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 377). — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 263 ff. — Aehnliche Beschuldigungen (dass die Juden Andersgläubige ermordeten, um deren Blut zu rituellen Zwecken zu gebrauchen) haben sich bekanntlich bis auf den heutigen Tag erhalten. — Auch die Christen sind beschuldigt worden, *Θυέστεια δεῖπνα* zu halten (Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna bei *Euseb. H. E.* V, 1, 14. *Athenagoras Suppl. c.* 3. *Justin. Martyr. Apol.* II, 12. *Minucius Felix Octav. c.* 9. *Tertullian. Apolog. c.* 8, *ad nationes* I, 7. *Origenes contra Cels.* VI, 27).

20) *Tac. Hist.* V, 5: *contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere.*

21) *Tac. Hist.* V, 8.

percitus dolenter dicitur exclamasse: O Marcomanni, o Quadi, o Sarmatae, tandem alios vobis inertiores inveni! [22])

Man frägt sich billig, wie bei dieser Stimmung der griechisch-römischen Welt überhaupt ein Erfolg der jüdischen Propaganda möglich war. Um ihn zu begreifen, wird dreierlei zu beachten sein. 1) Vor allem haben es die Juden bei ihren Missionsbestrebungen allem Anscheine nach verstanden, das Judenthum in einer auch dem Griechen und Römer annehmbaren Form darzustellen. Man liess dasjenige als unwesentlich in den Hintergrund treten, was zunächst als absonderlich erscheinen und abstossend wirken musste, und legte das Hauptgewicht auf solche Punkte, für welche man wenigstens bei Manchen auf sympathisches Verständniss rechnen konnte; vor allem auf den Gottesbegriff. Das Judenthum ist die wahrhaft aufgeklärte Religion, welche nicht eine Vielheit, in ihrer Machtsphäre beschränkter Götter annimmt, sondern den einen Herrn und Schöpfer aller Dinge allein verehrt: den allmächtigen und gerechten Gott, der Alles kann und einem Jeden streng nach seinem sittlichen Verhalten vergilt. Und es stellt das göttliche Wesen nicht, wie es das kurzsichtige Heidenthum thut, in der beschränkten Gestalt eines Menschen oder gar eines Thieres dar, sondern es verwirft alle bildliche Darstellung des göttlichen Wesens und verehrt allein den unsichtbaren, überall waltenden, über alle Schranken der Sinnlichkeit schlechthin erhabenen Herrn Himmels und der Erde. Dass auf diese Punkte das Hauptgewicht gelegt, und das Judenthum zunächst in dieser Form von den hellenistischen Juden ihren heidnischen Mitbürgern nahe gebracht wurde, davon kann sich Jeder überzeugen, der auch nur einen flüchtigen Blick z. B. in die Schriften Philo's und die jüdischen Sibyllinen wirft. Diese Leute haben ein stolzes Bewusstsein davon, dass sie die wahrhaft Aufgeklärten sind, die, wenigstens in religiöser Beziehung, auf der Höhe der Cultur stehen. Und ein solches Bewusstsein kann schliesslich seine Wirkung doch nicht verfehlen. Man

22) *Ammian. Marcellin.* XXII, 5. Obiger Text ist der von Gardthausen (1874), dem ich aus guten Gründen gefolgt bin. Da ein Recensent mich belehrt hat, dass die Lesarten *petentium* und *ineptiores* vorzuziehen seien, so bemerke ich, dass letzteres, soviel ich sehe, überhaupt nur Conjectur ist (die beste Handschrift hat *inetiores*, die nächstbeste *inertiores*), *petentium* aber in der besten Handschrift allerdings (nach Eyssenhardt's Angabe) ursprünglich gestanden hat, aber auch hier in das von den andern Handschriften gebotene *fetentium* corrigirt ist, so dass die Entscheidung hier mindestens zweifelhaft ist. Für *faetentium* entscheidet sich auch Th. Reinach (*Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* 1895 *p.* 353), der mit Recht darauf aufmerksam macht, dass *petentium* nach *petens* wenig wahrscheinlich sei.

begreift es daher, dass z. B. Strabo mit einer gewissen Sympathie von Moses spricht; denn die jüdische Quelle, auf welche seine Darstellung zurückgeht — sei es nun eine schriftliche oder eine mündliche —, hat ihm den jüdischen Gesetzgeber offenbar als einen echten stoischen Philosophen geschildert. Moses lehrte „dass die Aegypter nicht richtig dächten, indem sie die Gottheit den Thieren ähnlich machten; auch nicht die Libyer und nicht einmal die Hellenen, die sie in menschlicher Gestalt abbildeten. Denn das Eine allein sei Gott, das uns Alle und Erde und Meer umfasst, das wir Himmel und Welt und die Natur der Dinge nennen (*εἴη γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν*). Welcher Vernünftige aber möchte es wagen, davon ein Bild zu machen, das einem unserer Dinge ähnlich sei? Vielmehr aufgeben müsse man alle Anfertigung von Bildern, und einen würdigen Tempel ihm weihend ihn ohne Bild verehren“[23]. Auch Varro scheint sich über die bildlose Gottesverehrung der Juden beifällig geäussert zu haben[24]. Freilich ist Strabo trotz seiner wohlwollenden Charakteristik des Moses kein Jude geworden, denn er weiss wohl, dass sich die jüdische Religion später durch Aufnahme abergläubischer Elemente verschlechtert habe[25]. Aber wenn nun jüdische Apologeten es verstanden, auch diesen „abergläubischen“ Elementen einen tieferen Sinn und Gehalt unterzulegen, konnte sich da nicht Mancher angezogen fühlen? — 2) Ein weiterer Umstand, der geeignet war, dem Judenthum Anhänger zu gewinnen, ist die praktische Abzweckung der jüdischen Religion auf ein sittliches und seliges

23) *Strabo* XVI, 2, 35 *p.* 760 *sq.* — In ähnlichem Lichte müssen gebildete Juden schon zur Zeit Alexander's und der Diadochen ihre Religion den Ausländern geschildert haben. Gerade in jener Zeit, als die Griechen das Judenthum erst durch einzelne gebildete Vertreter kennen lernten, galten daher die *Ἰουδαῖοι* als die *φιλόσοφοι παρὰ Σύροις* (so Aristoteles nach dem Berichte seines Schülers Klearchus bei *Joseph. c. Apion.* I, 22, 179 *ed. Niese*; ähnlich Theophrastus, der Schüler des Aristoteles bei *Porphyr. de abstin.* II, 26: *ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες*, und Megasthenes um 300 vor Chr. bei *Clemens Alex. Strom.* I, 15, 72; vgl. Gutschmid, Kleine Schriften IV, 583 f. Die Texte bei Reinach a. a. O. S. 7—13).

24) *Augustin. De civitate Dei* IV, 31 sagt von Varro: *Dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. „Quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii observarentur“. Cui sententiae suae testem adhibet inter cetera etiam gentem Judaeam; nec dubitat eum locum ita concludere, ut dicat, qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse.* — Vgl. dazu Reinach, *p.* 242.

25) *Strabo* XVI, 2, 37 *p.* 761.

Leben. Im Grunde fehlt diese freilich keiner Religion ganz. Aber sie ist beim Judenthum eine viel bestimmtere, vollkommenere und befriedigendere als bei den antiken Religionen. Die griechischen und römischen Götter konnten ihren Anhängern weder zu einem wahrhaft sittlichen noch zu einem wahrhaft seligen Leben verhelfen. Beides stellt das Judenthum durch seine Opfer und Reinigungen, durch den ganzen Complex seiner religiösen Vorschriften und durch die auf deren Befolgung gelegte Verheissung in sichere Aussicht. Wenn aber die Befreiung von Sünde und Uebel das tiefste Sehnen des menschlichen Herzens ist, musste da nicht eine Religion, welche dieses Ziel sicherer zu gewähren schien, als die antiken Religionen, selbst bei manchen scheinbar abschreckenden Aeusserlichkeiten anziehend wirken? — 3) Endlich kam dem Judenthum auch zu statten, dass überhaupt der Zug der Zeit nach den Religionen des Orients führte. Die Religionen des classischen Alterthums übten nicht mehr eine unbedingte Anziehungskraft auf die Gemüther aus. In weiten Kreisen suchte man nach Neuem und griff begierig zu den geheimnissvollen orientalischen Culten, die in Folge des regeren Ver|kehrslebens und der wachsenden Handelsbeziehungen in immer weiteren Kreisen bekannt wurden[26]. In Griechenland, namentlich in Athen, waren schon seit dem Ende des fünften Jahrh. vor Chr. die phrygischen Culte des Sabazius (Bacchus) und der grossen Göttermutter in Aufnahme gekommen[27]. Nicht viel später folgten die Aegypter und andere Orientalen. Im

26) Vgl. hierüber und über die religiösen Zustände in der griechisch-römischen Welt überhaupt: Tzschirner, Der Fall des Heidenthums (Leipzig 1829) S. 13—164, bes. S. 74 ff. — Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, Regensb. 1857. — Schneckenburger, Neutestamentl. Zeitgesch. S. 40—61. — Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2. Aufl. II, 1—88. — Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 1871, S. 421—504. — Keim, Rom und das Christenthum (aus Keim's Nachlass herausg. von Ziegler, Berlin 1881), S. 1—131, bes. S. 86 ff. — *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, Paris* 1873. — *Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins,* 2 *vols.* 2. *ed. Paris* 1878. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 71—112. — Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl. von Jordan, Bd. II, 1883, S. 359—453. — *Réville, La religion à Rome sous les Sévères, Paris* 1886 (vgl. Theol. Litztg. 1886, 273 ff.). Deutsch unter dem Titel: Die Religion zu Rom unter den Severern, 1888. — Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde. 1887—1889, 2. Aufl. 1897. — Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres (Westdeutsche Zeitschr. für Gesch. und Kunst XIV, 1, 1895, S. 1—124). — Viel Material geben die Indices zu den Inschriftenwerken, bes. zum *Corp. Inscr. Lat.*

27) S. bes. *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs cap.* IX, X u. XI.

J. 333 vor Chr. wurde durch einen Volksbeschluss der Athener den Kaufleuten aus Kitium (Cypern) gestattet, im Piräus einen Tempel der Aphrodite, also der semitischen Astarte, zu erbauen; und bei dieser Gelegenheit wird darauf Bezug genommen, dass ja die Aegypter bereits einen Tempel der Isis daselbst hätten. Dieser muss also etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts errichtet worden sein[28]. Hundert Jahre später, um 250 v. Chr., finden wir auch ein Collegium der Serapis-Diener (*Σαραπιασταί*) im Piräus[29]. Im letzteren Falle sind es offenbar schon nicht mehr bloss Ausländer, sondern, wie die griechischen Namen der Mitglieder beweisen, auch Einheimische, welche die Cult-Genossenschaft bilden. Und so sind nun überhaupt seit dem dritten Jahrh. vor Chr. die ägyptischen Culte sehr verbreitet in Griechenland[30]. Auch andere orientalische Culte finden sich in bunter Mischung, | namentlich auf den griechischen Inseln und in Klein-Asien[31]. — In Rom haben vor allem ebenfalls die ägyptischen Culte frühzeitig festen Fuss gefasst[32].

28) *Foucart p.* 187—189 = *Corp. Inscr. Atticarum* II, 1 *n.* 168: *καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται.* Vgl. oben S. 60 f. — In demselben Jahre, aus welchem dieser Volksbeschluss herrührt (333 vor Chr.), wurde von Seite der athenischen Behörden ein Opfer an den Tempel des Ammon geschickt, *Corp. Inscr. Attic.* II, 2 *n.* 741 a 32, 819, *Corp. Inscr. Graecarum Graeciae Septentrionalis vol.* I (*ed. Dittenberger* 1892) *n.* 3499, dazu *Foucart, Revue des études grecques* VI, 1893, *p.* 1 *sqq.*

29) *Corp. Inscr. Graec. n.* 120 = *Foucart p.* 207 = *Corp. Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 617.

30) S. Preller, Ueber Inschriften aus Chäronea (Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1854, S. 195 ff.). — *Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origenes jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne, Paris* 1884 (bes. *p.* 1—38). — *Corp. Inscr. Graecarum Graeciae septentrionalis vol.* I *ed. Dittenberger, Index p.* 760 (*Ἶσις*) u. 761 (*Σάραπις*). — Im Allgemeinen vgl. auch: Matthiä, Art. „Isis" in Ersch und Gruber's Allg. Encyklop. Section II, Bd. 24 (1845) S. 427—435. Georgii in Pauly's Real-Enc. III, 1509 ff. (Art. Horus) und IV, 276—300 (Art. Isis). Drexler in Roscher's Lexikon der griech. und röm. Mythologie Bd. II, *Col.* 360—548 Art. „Isis".

31) *Foucart, cap.* XI, XII, XIII. — Ueber die ägyptischen Culte in Delos s. *Bulletin de corresp. héllenique t.* VI, 1882, *p.* 316—342; über die syrischen ebendas. *p.* 470—503. — Ueber Kleinasien: Drexler, Der Isis- und Serapis-Cultus in Klein-Asien (Wiener Numismat. Zeitschr. Bd. XXI, 1889, S. 1—234, 385—392).

32) S. *Reichel, De Isidis apud Romanos cultu, Berol.* 1849. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 76 ff. — Preller, Römische Mythologie (3. Aufl. von Jordan) II, 373—385. — *Lafaye* a. a. O. *p.* 38—63 u. sonst. — Drexler in Roscher's Lexikon der griech. und röm. Mythologie Bd. II, *Col.* 400 ff. — Lovatelli (Ersilia), Römische Essays 1891; S. 177—202: Der Isiscultus in Rom. — *Guimet, L'Isis Romaine* (*Comptes rendus de l'Académie*

Schon seit dem zweiten Jahrhundert vor Christo treten sie hier auf, werden zwar vom Senat wiederholt verboten und gewaltsam unterdrückt, finden aber immer wieder auf's Neue Anhänger. Im J. 43 vor Chr. erbauten die Triumvirn selbst einen Tempel des Serapis und der Isis für den öffentlichen Cultus [33]. Die Verehrung der ägyptischen Götter wurde also jetzt nicht mehr bloss von Privat-Vereinen, sondern auch von Staatswegen betrieben. Unter Augustus gab es in Rom bereits mehrere Tempel für die ägyptischen Sacra, allerdings noch ausserhalb des Pomeriums [34]. Unter Tiberius wurde ein Versuch gemacht, sie ganz zu unterdrücken [35]. Viele der folgenden Kaiser haben sie aber nur um so mehr begünstigt. Namentlich in den Provinzen waren sie während der ganzen Kaiserzeit ausserordentlich verbreitet. Etwas später als die ägyptischen Culte fanden die kleinasiatischen, syrischen und persischen in Rom Eingang. Ihre eigentliche Blüthezeit beginnt hier erst mit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. Der Cultus des syrischen Sonnengottes ist besonders durch die Antonine gepflegt worden [36]. Noch beliebter war im gesammten Gebiete des römischen Reiches der persische Mithras mit seinen geheimnissvollen Mysterien. Auf den Inschriften fast in allen Provinzen des römischen Reiches begegnen wir in der Kaiserzeit keinem orientalischen Cultus so häufig wie diesem [37].

des inscr. et belles-lettres 1896, *p.* 155—160, mit 18 Abbildungen u. bibliogr. Nachweisen). — Die Inschriften der Stadt Rom: *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 344—355 (Isis) und *n.* 570—574 (Serapis). Kaibel, *Inscriptiones Graecae Sicil. et Ital. Index p.* 738 (Ἶσις) u. 739 (Σάραπις). — Ueber die Verbreitung der ägyptischen Culte im römischen Reiche s. auch Schaaffhausen, Ueber den römischen Isis-Dienst am Rhein (Jahrbb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande Heft LXXVI, 1883, S. 31—62). — Arnoldi, Römischer Isiscult an der Mosel (ebendas. Heft LXXXVII, 1889, S. 33—52). — Drexler, Mythologische Beiträge 1. Heft: Der Cultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern, 1890.

33) *Dio Cass.* XLVII, 15.

34) *Dio Cass.* LIII, 2.

35) *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 4. *Tacit. Annal.* II, 85. *Sueton. Tiber.* 36.

36) Vgl. über die syrischen Culte: Preller, Römische Mythologie (3. Aufl.) II, 394 ff. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 82. — Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, 1888, S. 67 ff., 236 ff. — Habel, Zur Geschichte des in Rom von den Kaisern Elagabalus und Aurelianus eingeführten Sonnenkultus (*Commentationes in hon. Studemund* 1889, *p.* 91—107).

37) Ueber den persischen Mithras selbst vgl. Windischmann, Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. I, Nr. 1, Leipzig 1857). Gutschmid, Kleine Schriften III, 186 ff. Hillebrandt, Veruna und Mitra, 1877. Eggers, Der arische (indo-iranische) Gott Mitra.

Verwandt mit ihm ist der der phrygischen *Mater magna* in seiner späteren Ausgestaltung. Die mit letzterem verbundenen Taurobolien haben in der späteren Kaiserzeit eine auf persische Einflüsse zurückgehende Umgestaltung erfahren und finden sich in dieser Form auch im Mithras-Dienst[38]). — Die Anziehungskraft aller dieser | Culte beruhte im Wesentlichen auf drei charakteristischen Merkmalen, die sie alle gemeinsam haben[39]). Zunächst tritt bei allen in irgend einer Form ein monotheistischer Zug hervor. Mochte nun die Gottheit als Isis oder Serapis oder Mithras oder wie sonst bezeichnet werden: es wird damit in der Regel — wenigstens in der Zeit, um die es sich für uns handelt — bald mehr bald weniger deutlich die Vorstellung verbunden, dass diesem höchsten göttlichen

Dorpat, Dissert. 1894. Lehmann in: Chantepie de la Saussaye, Religionsgesch. 2. Aufl. II, 1897, S. 167. 178—180. — Ueber die Verbreitung seines Cultus im römischen Reiche: Zoega, Ueber die den Dienst des Mithras betreffenden römischen Kunstdenkmäler (Zoega's Abhandlungen, herausg. von Welcker 1817, S. 89—210 u. 394—416). — *Lajard*, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithras en Orient et en Occident*, *Paris* 1847 (reiche Sammlung von Abbildungen). — Preller, Römische Mythologie 3. Aufl. II, 408—418. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 82 ff. — *Renan*, *Marc-Aurèle* (1882) *p.* 575—580. — *T. Fabri*, *De Mithrae dei solis invicti apud Romanos cultu*, *Dissert. inaug.* 1883. — *Smith and Wace*, *Dictionary of Christian Biography vol.* III, 1882, *p.* 925—927. — Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, 1888, S. 74—100. — *Cumont*, *Catalogue sommaire des monuments figurés relatifs au culte de Mithra* (*Revue archéol. troisième Série t.* XX, 1892, *p.* 306—322, *t.* XXI, 1893, *p.* 40—54). — *Cumont*, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, *t.* II, *Bruxelles*, 1896 (Hauptwerk! vollständigste Sammlung des Materiales). — Goldmann, Der Mithraskultus und die Mithraeen in Friedberg (Archiv für hessische Gesch. und Altertumskunde N. F. II, 1, 1895, S. 273—319). — Chantepie de la Saussaye a. a. O. II, 453—456. — Cumont, Art. „Mithras" in Roscher's Lex. der griech. und röm. Mythologie II (1897) *col.* 3028—3071. Ders., *La propagation des mystères de Mithra dans l'empire romain* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses t.* II, 1897, *p.* 289—305, 408—423). — Donsbach, Die räumliche Verbreitung und zeitliche Begrenzung des Mithrasdienstes im röm. Reich, Prüm, Progr. 1897. — Die Inschriften der Stadt Rom s. *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 713—754, und bei *Cumont*, *Textes et monuments figurés t.* II, *p.* 92—116.

38) *Goehler*, *De Matris Magnae apud Romanos cultu. Diss. Lips.* 1886. — Rapp, Art. „Kybele" und Drexler, Art. „Meter" in Roscher's Lex. der griech. und röm. Mythologie. — *Sayous*, *Le Taurobole* (*Revue de l'histoire des religions t.* XVI, 1887, *p.* 137—156). — *Cumont*, *Le Taurobole et le culte d'Anahita* (*Revue archéol. trois. Série t.* XII, 1888, *p.* 132—136). — Zippel, Das Taurobolium (Festschrift zum fünfzigjährigen Doctorjubiläum Ludwig Friedländer dargebracht, 1895, S. 498—520).

39) Vgl. hierüber z. B. Marquardt III, 84 ff. Reville, Die Religion zu Rom unter den Severern S. 139 ff. 147 ff.

Wesen kein anderes gleich komme, ja dass die verschiedenen Namen nur verschiedene Bezeichnungen der einen und selbigen Gottheit seien. Ein zweites Merkmal ist die praktische Tendenz der Sündentilgung und sittlichen Reinigung, freilich nur in der Form einer äusserlichen, oft absurden Askese, die fast bei allen diesen Culten von den Aufzunehmenden gefordert, und für welche ihnen Befreiung von Sünde und Unreinheit verheissen wird. Hiermit hängt dann als drittes zusammen die Aussicht auf ein künftiges seliges Leben im Jenseits, welche von den meisten dieser Culte in irgend einer Form eröffnet wird. In diesen Hauptmerkmalen ist aber eine wirkliche Ueberlegenheit der orientalischen Culte gegenüber den antiken zu erkennen. Denn so verkehrt und abstossend auch zum Theil die Art der Verwirklichung sein mochte, sie kamen doch einem wirklichen religiösen Bedürfnisse entgegen, indem sie auf jene Punkte ein Hauptgewicht legten. Von der antiken griechisch-römischen Religion kann dies nicht in gleicher Weise gesagt werden. Allerdings war auch sie damals auf demselben Wege, aber mehr tastend und unsicher, nicht in den populär-greifbaren Formen wie die orientalischen Religionen[40]. — Demselben Bedürfnisse kam nun aber das Judenthum, man darf sagen, in viel vollkommenerer Weise entgegen. Was Wunder also, wenn selbst diese *taeterrima gens* für ihre Religion doch Anhänger gewann? Der Erfolg würde ohne Zweifel ein noch viel grösserer gewesen sein, wenn nicht die verachtete sociale Stellung der Juden, der Mangel eines das sinnlich-ästhetische Bedürfniss befriedigenden Cultus, verbunden mit der Last drückender, scheinbar zweckloser und sinnloser Satzungen, wiederum ein starkes Hinderniss gewesen wäre.

Die jüdische Propaganda scheint in der hellenistisch-römischen Zeit eine sehr lebhafte gewesen zu sein. Man sollte eigentlich meinen, dass das correcte pharisäische Judenthum gar nicht das Bestreben haben konnte, über den Kreis der Volksgenossen hinaus Anhänger zu werben. Denn wenn die Verheissung doch nur den Kindern Abrahams galt, was sollten dann die Heiden durch ihre Bekehrung zu jüdischen Sitten gewinnen? Aber dieser Partikularismus, welcher auf der Anschauung von Jahve als dem Sonder-Gott Israels beruht, war im Grunde schon durch die prophetische

40) Ueber die griechische Religiosität jener Zeit vgl. die treffende Skizze bei Heinrici, Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier (1887) S. 559—561. — Ueber den Unsterblichkeitsglauben bes. Rohde, Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1894. 2. Aufl. 2 Bde. 1898. Maass, Orpheus, Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, 1895.

Gottes-Idee überwunden. Denn der alleinige Gott, der Herr Himmels und der Erde, kann nicht der Gott und Vater nur eines einzelnen Volkes sein, so dass er nur dieses einen sich annähme. In den religiösen Anschauungen des Alten Testamentes wie des Judenthums liegt also ein innerer Widerspruch: der Partikularismus ist festgehalten, und dabei sind doch mehr als blosse Ansätze zum Universalismus vorhanden[41]). In der Praxis hat aber das letztere Moment das Uebergewicht erlangt. Der natürliche Trieb jeder lebendigen Religiosität, den Besitz des eigenen Gutes Anderen mitzutheilen, erwies sich hier mächtiger als die dogmatischen Voraussetzungen. Wenn die Heiden durch ihre Bekehrung zum Judenthum auch nicht Vollbürger in Israel wurden, so wurden sie damit doch herausgenommen aus der Masse der Verdammten und dem Volke der Verheissung wenigstens angegliedert. So haben selbst die Pharisäer in Palästina einen regen Bekehrungseifer entwickelt. | „Sie durchziehen Meer und Land, um einen Proselyten zu machen“ (*Matth.* 23, 15). Noch ganz anders standen die Dinge in der Diaspora. Dem hellenistischen Judenthum war, wie wir aus Philo sehen, die Abstammung von Abraham wirklich Nebensache, und die richtige Gottesverehrung die Hauptsache. Hier musste also der Trieb, das Heidenthum von seiner Thorheit und Blindheit zu bekehren, sich noch viel stärker geltend machen als in Palästina. Ein Theil der jüdisch-hellenistischen Literatur ist daher ganz wesentlich diesem Zwecke gewidmet (s. § 33). Welch' stolzes Selbstgefühl die Juden als die Lehrer der Heidenwelt erfüllte, sagt uns das authentische Zeugniss des Paulus *Röm.* 2, 19—20: *πέποιθας σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ.* Und wie rührig man in der Praxis war, beweist allein der Spott des Horaz über den Bekehrungseifer der Juden[42]).

41) Auf diese Antinomie hat besonders Siegfried hingewiesen, Jahrbb. für prot. Theol. 1890, S. 435—453: „Prophetische Missionsgedanken und jüdische Missionsbestrebungen“. Ueber den universalistischen Zug des jüdischen Monotheismus s. bes. auch Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte S. 180—182. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896 (bes. S. 91—122, 191—195). Löhr, Der Missionsgedanke im Alten Testamente. 1896. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 119—121. 221 ff.

42) *Horat. Sat.* I, 4, 142—143: *ac veluti te Judaei cogemus in hanc concedere turbam.* — Vgl. *Danz*, *Cura Judaeorum in conquirendis proselytis*, *ad Matth.* 23, 15 (*Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum* 1736, *p.* 649—676). — Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Matth.* 23, 15, und überhaupt die Ausleger zu dieser Stelle. Eine verkehrte Erklärung derselben giebt Grätz, Monatsschr.

Der Erfolg dieser Bestrebungen war jedenfalls ein sehr erheblicher[43]. Nach allen Andeutungen, die wir haben, darf angenommen werden, dass in der hellenistisch-römischen Zeit die Zahl derer, | welche den jüdischen Gemeinden in engerer oder freierer Form sich anschlossen, am jüdischen Gottesdienst theilnahmen und die jüdischen Satzungen bald mehr bald weniger vollkommen beobachteten, eine sehr grosse war, wenn sie auch nicht die Zahl der Anhänger des Isis- und Mithrasdienstes erreichte. „Viele der Hellenen — so rühmt Josephus — sind zu unseren Gesetzen über-

für Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1869, S. 169 f. — Die Geschichtlichkeit der in Matth. 23, 15 vorausgesetzten Thatsache wird auch von Kuenen aufrecht erhalten (Volksreligion und Weltreligion, deutsche Ausg. 1883, S. 332—334).

43) Vgl. über das Proselytenwesen: *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 407—411. — *Selden, De synedriis lib.* I *c.* 3, *lib.* II *c.* 3. — *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 31—52 der Anmerkungen (daselbst *p.* 51 *sq.* auch die ältere Literatur). — *Deyling, De σεβομενοις τον θεον* (*Observationes sacrae* II, 462—469). — Verschiedene Dissertationen bei Ugolini, *Thesaurus T.* XXII. — Lübkert, Die Proselyten der Juden (Stud. und Krit. 1835, S. 681—700). — Winer RWB. II, 285—287. — Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (1857) S. 349 ff. — Leyrer, Art. „Proselyten" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 237—250. In der 2. Aufl. bearb. von Delitzsch XII, 293—300. — De Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäologie (4. Aufl.) S. 374—377. — Keil, Handb. der bibl. Archäologie (2. Aufl.) S. 339—342. — Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik Bd. I (1863), S. 210—227. — Holtzmann, in: Weber und Holtzmann's Gesch. des Volkes Israel II, 268 ff. — Hausrath, Zeitgesch. 2. Aufl. II, 111—123. — *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 220—229. — Grünebaum, Die Fremden nach rabbinischen Gesetzen (Geiger's Jüd. Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1870, S. 43—57. 1871, S. 164—172). — Steiner in Schenkel's Bibellex. IV, 629—631. — Bernays, Die Gottesfürchtigen bei Juvenal (*Commentationes philol. in honorem Th. Mommseni* 1877, *p.* 563—569; auch in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen 1885, II, 71—80). — Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 73—76. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s § 557. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Proselyt"; auch die Artikel: Nichtisraelit, Noachiden, Helene, Izates, Monobaz. Ders., Supplementbd. 1886, S. 69 f. Art. „Fromme unter den Völkern der Welt". — Grätz, Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian (Jahresbericht des jüd.-theol. Seminares zu Breslau 1883). — Kuenen, Volksreligion und Weltreligion (deutsche Ausg. 1883) S. 224—227. — *Weill, Le prosélytisme chez les Juifs selon la Bible et le Talmud, Strasb.* 1880. — Bacher, Die Agada der Tannaiten (2 Bde. 1884—1890); Ders., Die Agada der Palästinensischen Amoräer (Bd. 1—2, 1892—1896) Sachregister *s. v.* „Proselyten". — Siegfried, Prophetische Missionsgedanken und jüdische Missionsbestrebungen (Jahrbb. für prot. Theol. 1890, S. 435—453). — *Friedlaender, La propagande religieuse des juifs grecs avant l'ère chrétienne* (*Revue des études juives t.* XXX, 1895, *p.* 161—181). — Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896 (Hauptwerk). — Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 227—234.

gegangen; die Einen sind dabei geblieben, Andere, welche der Standhaftigkeit nicht fähig waren, sind wieder abgefallen"[44]). „Auch bei der Menge — so sagt er an einer anderen Stelle — ist schon seit lange ein grosser Eifer für unsere Gottesverehrung zu finden; und es giebt keine Stadt, weder bei Hellenen noch bei Barbaren, noch sonst irgendwo, und kein Volk, wohin nicht die Feier des Sabbaths, wie wir sie haben, gedrungen wäre, und das Fasten und das Anzünden der Lichter und viele unserer Speiseverbote beobachtet würden"[45]). | Ebendasselbe, nur von anderem Standpunkte

44) *Apion.* II, 10: *πολλοὶ παρ' αὐτῶν εἰς τοὺς ἡμετέρους νόμους συνέβησαν εἰσελθεῖν, καί τινες μὲν ἐνέμειναν, εἰσὶ δ' οἳ τὴν καρτερίαν οὐχ ὑπομείναντες πάλιν ἀπέστησαν.*

45) *Apion.* II, 39: *καὶ πλήθεσιν ἤδη πολὺς ζῆλος γέγονεν ἐκ μακροῦ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας, οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ' ἡτισοῦν οὐδὲ βάρβαρος, οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, τὸ ἔθος [δὲ] διαπεφοίτηκεν καὶ αἱ νηστεῖαι καὶ λύχνων ἀνακαύσεις καὶ πολλὰ τῶν εἰς βρῶσιν ἡμῖν οὐ νενομισμένων παρατετήρηται.* — Vgl. *Tertullian. ad nationes* I, 13: *Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Judaei enim festi sabbata et coena pura et Judaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris.* — Tertullian spricht hier freilich nur von Heiden, welche einzelne jüdische Sitten beobachteten. Auch bei Josephus hat man den Eindruck, dass es sich um Beobachtung jüdischer Sitten ausserhalb des Kreises der jüdischen Gemeinden handelt. Er will zeigen, wie die jüdischen Gesetze auch bei Nicht-Juden Anklang gefunden hätten. Zum Beweise dafür erwähnt er zunächst die Thatsache, dass die griechischen Philosophen Vieles daraus geschöpft hätten; und dann führt er in der angegebenen Weise aus, wie auch bei der Menge vielfach Beobachtung jüdischer Sitten zu finden sei. Es scheint mir aber doch deutlich, dass er dabei nicht blosse Analoga heidnischer Sitten mit jüdischen im Auge hat (etwa die siebentägige Woche als Mittel der Zeiteintheilung und die orphisch-pythagoreische Askese). Denn Josephus findet ja gerade die jüdische Art der Sabbathfeier und die Beobachtung jüdischer Speiseverbote auch bei Nicht-Juden. Am meisten spricht aber die Sitte des Lichter-Anzündens (*λύχνων ἀνακαύσεις*, *ritus lucernarum* bei Tertullian) dafür, dass es sich um wirkliche Nachahmung jüdischer Sitten handelt. Denn damit ist offenbar die Sitte gemeint, vor Anbruch des Sabbaths Lichter anzuzünden, um nicht während des Sabbaths veranlasst zu sein, gegen das Verbot des Feueranzündens (*Exod.* 35, 3) zu handeln. Vgl. über dieses „Sabbath-Licht" (נֵר הַשַּׁבָּת) *Mischna Schabbath* II, 6—7. *Vitringa, De synagoga vetere p.* 194—199 (daselbst auch *p.* 1123 die Stelle aus *Schabbath* 35). *Seneca, epist.* 95, 47 (*ed. Haase*): *Quomodo sint di colendi, solet praecipi: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus etc.* Sehr drastisch schildert die Sache der Satiriker Persius (*Sat.* V, 179—184): „Aber wenn die Tage des Herodes kommen (d. h. die vom König Herodes gefeierten jüdischen Sabbathe), und die am schmierigen Fenster aufgestellten Lampen ihren dicken Qualm aus-

aus, bezeugen Seneca[46]) und Dio Cassius[47]). Um die Anhäufung grosser Schätze im Tempel zu Jerusalem zu erklären, beruft sich Josephus nicht nur auf die reichlichen Abgaben der Juden in der ganzen Welt, sondern ebenso auf die der „Gottesfürchtigen", d. h. der Proselyten[48]). Diese allgemeinen Zeugnisse werden durch vielfaches Detail unterstützt. In Antiochia „zogen die Juden fortwährend eine grosse Menge Hellenen zu ihren Gottesdiensten heran und machten sie in gewissem Sinne zu einem Bestandtheil ihrer

speien (*unctaque fenestra* ‖ *dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae*), und in der rothen Schüssel der Schwanz eines Thunfisches schwimmt und der weisse Krug von Wein strotzt, dann bewegst du stumm die Lippen und erbleichst vor dem beschnittenen Sabbath". — Josephus spricht also von Beobachtung specifisch-jüdischer Sitten bei geborenen Nicht-Juden; und er unterscheidet dabei diese Leute, welche einen „Eifer für unsere Religion" (*ζῆλος τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας*) haben, von den Philosophen, welche zwar Vieles aus Moses entlehnten, aber dabei „dem Anscheine nach die väterlichen Sitten beibehielten" (*τῷ δοκεῖν τὰ πάτρια διεφύλαττον*). Er hat demnach Leute im Auge, welche die jüdischen Sitten als solche mit Bewusstsein aufnahmen. Freilich scheint er sie nicht zum Verband der jüdischen Gemeinden zu rechnen; und Tertullian spricht vollends von Solchen, welche nur einzelnes Jüdische gedankenlos aufnahmen. Man sieht also hier, wie fliessend die Grenzen sind. — Ein merkwürdiger Beleg für die Verbreitung des jüdischen Sabbaths im Anfang der Kaiserzeit ist ein Erlebniss des Tiberius in Rhodus. Er wurde von einem Grammatiker Namens Diogenes nicht vorgelassen, weil dieser nur am Sabbath zu disputiren pflegte (*Sueton. Vita Tiberii* 32: *Diogenes grammaticus, disputare sabbatis Rhodi solitus, venientem eum, ut se extra ordinem audiret, non admiserat ac per servolum suum in septimum diem distulerat*). — In der Umgegend von Elaeusa im westlichen Cilicien kommt eine Genossenschaft der *Σαββατισταί* vor, welche *τὸν θεὸν τὸν Σαββατιστήν* verehrten (*Journal of Hellenic Studies vol.* XII, 1891, *p.* 233 *sq.*). Da *σαββατίζειν* das gewöhnliche Wort für „Sabbath-feiern" ist (*Exod.* 16, 30. *Levit.* 23, 32. 26, 35. II *Chron.* 36, 21. II *Makk.* 6, 6), so scheint es mir wahrscheinlich, dass darunter solche zu verstehen sind, welche den Sabbath feiern. Auch der namenlose Gott, der nur als der „sabbatistische" bezeichnet wird, spricht für jüdischen Einfluss (doch s. auch unten den Abschnitt über die Sibylle „Sambethe"). — Vgl. überhaupt über die Verbreitung der Sabbathfeier bei Nicht-Juden: Selden, *De jure naturali et gentium lib.* III *c.* 15 *sqq.* M. Friedländer, Das Judenthum in der vorchristl. griech. Welt (1897) S. 39—46.

46) *Seneca* bei *Augustinus, De civitate Dei* VI, 11: *Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt Illi tamen causas ritus sui noverunt; major pars populi facit, quod cur faciat ignorat.*

47) *Dio Cass.* XXXVII, 17: *Ἥ τε γὰρ χώρα Ἰουδαία καὶ αὐτοὶ Ἰουδαῖοι ὠνομάδαται. Ἡ δὲ ἐπίκλησις αὕτη ἐκείνοις μὲν οὐκ οἶδ' ὅθεν ἤρξατο γενέσθαι, φέρει δὲ καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες, ζηλοῦσι.*

48) *Antt.* XIV, 7, 2.

selbst"[49]). In Antiochia Pisidiä redete Paulus die in der Synagoge Versammelten an: ἄνδρες Ἰσραηλεῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν (*Act.* 13, 16), ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραὰμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν (*Act.* 13, 26). Nach Beendigung des Gottesdienstes | folgten ihm πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων (*Act.* 13, 43; vgl. auch 13, 50). In Thessalonich wurden von Paulus bekehrt τῶν σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολύ (*Act.* 17, 4). In Athen predigt Paulus in der Synagoge τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις (*Act.* 17, 17). Ueberall finden wir also bei den jüdischen Gemeinden einen Anhang von Proselyten. Dass auch in Rom die jüdische Propaganda nicht ohne Erfolg war, wissen wir aus den Spottreden eines Horaz und Juvenal[50]). Am meisten erwiesen sich auch hier, wie bei jeder religiösen Bewegung, die Frauenherzen empfänglich. In Damaskus war fast der ganze weibliche Theil der Einwohnerschaft dem Judenthum zugethan[51]). Und nicht selten waren es gerade vornehme Frauen, welche diesem Zuge folgten[52]). Auch von Bekehrung hochgestellter Männer werden wenigstens einzelne Beispiele berichtet[53]).

49) *Bell. Jud.* VII, 3, 3: ἀεί τε προσαγόμενοι ταῖς θρησκείαις πολὺ πλῆθος Ἑλλήνων κἀκείνους τρόπῳ τινὶ μοῖραν αὐτῶν πεποίηντο.

50) *Horat. Sat.* I, 9, 68—72 (wo der die jüdischen Sabbathe Beobachtende sich bezeichnet als *unus multorum*). *Juvenal. Sat.* XIV, 96—106. — Eine *Beturia Paulina* *quae bixit an.* LXXXVI *meses* VI *proselita an.* XVI *nominae Sara* wird erwähnt auf einer römischen Inschrift bei *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2522 = *Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 29756; eine andere Proselytin bei *Garrucci, Dissertazioni* II, 166 (*Mannacius sorori Chrusidi dulcissime proselyti*). Auch die auf einer römischen Grabschrift (*Corp. Inscr. Graec.* 9903 = *Fiorelli, Catalogo del Museo di Napoli, Iscr. Lat. n.* 1960) erwähnte Φλαβία Ἀντωνῖνα γυνὴ Δατίβου τοῦ ζά βίου ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν Αὐγουστησίων ist wohl keine geborene Jüdin. — Vgl. überh. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, 274f.

51) *Bell. Jud.* II, 20, 2.

52) Apgesch. 13, 50. 17, 4. *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 5. An der letzteren Stelle wird erzählt, wie ein paar jüdische Schwindler eine vornehme Römerin Namens Fulvia, welche das jüdische Gesetz angenommen hatte, um grosse Summen betrogen unter dem Vorwande, sie an den Tempel nach Jerusalem zu schicken. — Ueber die Kaiserin Poppäa s. oben S. 34.

53) Apgesch. 8, 26ff. (der Kämmerer der Königin Kandake), *Joseph. Antt.* XX, 7, 1. 3 (Azizus von Emesa und Polemon von Cilicien, die beiden Schwäger Agrippa's II). — Nur als Analogon ist hier zu erwähnen der Consul Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla, denn diese beiden sind wahrscheinlich nicht zum Judenthum, sondern zum Christenthum übergetreten. S. darüber: *Dio Cass.* LXVII, 14; *Sueton. Domitian. c.* 15, und über eine andere Domitilla, die Nichte jenes Consuls Clemens, von der ausdrücklich gesagt wird, dass sie Christin war: *Euseb. Hist. eccl.* III, 18, 4—5, *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 160. 163 *ad ann. Abr.* 2112 (wo als Gewährsmann der Chronograph

Der höchste Triumph des | jüdischen Bekehrungseifers war der Uebertritt des Königshauses von Adiabene zum Judenthum, worauf Josephus mit sichtlichem Stolze wiederholt zurückkommt (*Antt.* XX, 2—4. *Bell. Jud.* II, 19, 2. IV, 9, 11. V, 2, 2. 3, 3. 4, 2. 6, 1. VI, 6, 3. 4)[54]). Das Königreich Adiabene, an der Grenze des römischen und parthischen Reiches gelegen und zu letzterem in einem gewissen Abhängigkeitsverhältniss stehend, wurde zur Zeit des Claudius von einem gewissen Izates beherrscht, der sammt seiner Mutter Helena zum Judenthum übertrat und später auch seinen Bruder Monobazus sammt den übrigen Verwandten nach sich zog[55]). Infolge ihrer Bekehrung knüpfte diese Königsfamilie

Bruttius oder *Brettius* genannt wird, über welchen zu vgl. *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 352; Gelzer, Julius Africanus I, 282; *Lightfoot, The apost. fathers Part* I *vol.* I *p.* 46 *sq.* Klebs in: *Prosopographia imperii Romani* I, 240 *sq.*). Zur Zeit des Hieronymus zeigte man auf der Insel Pontia *cellulas in quibus illa longum martyrium duxerat* (*Peregrinatio Paulae c.* 7, *opp. ed. Vallarsi* I, 695). Eine wahrscheinlich ebenfalls christliche Domitilla, auch auf den Inschriften *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 948 und 8942. Vgl. über den christlichen Clemens und seine Verwandten überh.: Volckmar, Theol. Jahrbücher 1856, S. 297 ff. Zahn, Der Hirt des Hermas (1868) S. 44 ff. Ders., Zeitschr. für die histor. Theologie 1869, S. 627 ff. Grätz, Gesch. der Juden IV, 435 ff. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe (1869) S. 147—162. Seyerlen, Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom (1874) S. 56 ff. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, 282 ff. 293 ff. *De Rossi, Bullettino di archeologia cristiana* 1875 (hierüber: Theol. Literaturzeitung 1876, 290 f.). *Harnack, Clementis Romani epistulae* (2. *ed.* 1876), *prolegom. p.* LXII *sq.* Renan, *Les évangiles* (1877) *p.* 226 *sqq.* Erbes, Jahrbb. für prot. Theol. 1878, S. 690 ff. Funk, Theol. Quartalschr. 1879, S. 531 ff. Neubaur, Beiträge zu einer Gesch. der römischen Christengemeinde in den beiden ersten Jahrhunderten (Elbing 1880, Schulprogr.) S. 18 f. 37. Hasenclever, Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert (Jahrbb. für prot. Theol. 1882, S. 34 ff. 230 ff.). Heuser, Art. „Domitilla" in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 2. Aufl. Bd. III (1884), S. 1953 ff. Keim, Rom und das Christenthum (1881) S. 211 ff. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I, 577 f. Lightfoot, *The apostolic fathers, Part* I: *S. Clement of Rome, vol.* I, 1890, *p.* 14—103 (erschöpfendste Behandlung). *Gsell, Essai sur le règne de l'empereur Domitien* 1894 (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome fasc.* 65) *p.* 296—303. *Dessau* in: *Prosopographia imperii Romani* II 1897, *p.* 66 u. 81. Uhlhorn, in Herzog-Hauck, Real-Enc. IV, 165 f.

54) Vgl. auch: Jost, Geschichte des Judenthums I, 341 ff. Ewald, Gesch. des Volkes Israel VI, 531 ff. *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 223 *sqq.* Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur Bd. I, 1874, S. 58—86. Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 241 ff. 289 ff. Ders., Gesch. der Juden Bd. III, 4. Aufl. 1888, S. 403 ff. 783—788. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. Helene, Izates, Monobaz. Delitzsch, Das Königshaus von Adiabene (Deutsche Revue 1885, Nov. S. 187—192; unter demselben Titel auch in: Saat auf Hoffnung 1887, S. 178—187).

55) *Jos. Antt.* XX, 2—4. — Izates wird als König von Adiabene zur Zeit

mannigfache Beziehungen mit Jerusalem an. Izates liess fünf seiner Söhne daselbst erziehen[56]). Helena wallfahrtete dorthin und liess zur Zeit der Hungersnoth unter Claudius reichliche Spenden von Lebensmitteln unter das Volk vertheilen[57]). Nach rabbinischer Ueberlieferung soll Helena vierzehn Jahre lang — nach Meinung Anderer sogar einundzwanzig Jahre lang — Nasiräerin gewesen sein[58]). Sowohl Helena als Monobazus (der seinem Bruder in der Regierung folgte) hatten einen Palast in Jerusalem[59]). Beide stifteten in den Tempel zu Jerusalem kostbare Geschenke[60]). Als Izates und seine Mutter gestorben waren, liess Monobazus sie in einem prächtigen, von Helena selbst erbauten Grabmale zu Jerusalem beisetzen[61]). Im jüdischen Kriege kämpften

des Claudius auch erwähnt bei *Tacitus*, *Annal.* XII, 13. 14. Monobazus zur Zeit Nero's: *Tacitus*, *Annal.* XV, 1. 14. *Dio Cass.* LXII, 20. 23. LXIII, 1. — Vgl. über Beide, namentlich über Izates, auch: Gutschmid, Kleine Schriften III, S. 45. 73f. 80f. 88f. 90f. 186. Dessau in: *Prosopographia imperii Romani* II, 256*sq.* 385. Ueber die spätere Geschichte: Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 435ff. Mommsen, Röm. Gesch. Bd. V Cap. IX.

56) *Antt.* XX, 3, 4.

57) *Antt.* XX, 2, 6.

58) *Nasir* III, 6: „Wenn Jemand eine längere Zeit Nasir zu sein gelobt hat, und kommt, nachdem er seine Zeit Nasir gewesen, nach dem Lande Israel, so ist er nach der Schule Schammai's Nasir auf dreissig Tage, nach der Schule Hillel's wieder von vorne an. Die Königin Helena hatte, als ihr Sohn in den Krieg zog, gelobt: Wenn mein Sohn glücklich vom Kriege zurückkehrt, will ich sieben Jahre Nasiräerin sein. Er kam zurück und sie ward Nasiräerin sieben Jahre; und erst nach Ablauf der sieben Jahre kam sie nach dem Lande Israel. Damals erklärte die Schule Hillel's, sie sei verpflichtet, noch sieben Jahre Nasiräerin zu sein; und da sie am Ende dieser sieben Jahre verunreinigt ward, war sie also im Ganzen einundzwanzig Jahre Nasiräerin. Rabbi Juda sagt: Sie war es nur vierzehn Jahre".

59) *Bell. Jud.* V, 6, 1. VI, 6, 3. — Auch eine Verwandte des Izates Namens Grapte hatte einen Palast in Jerusalem, *B. J.* IV, 9, 11.

60) *Joma* III, 10: „Der König Monobaz (מונבז) liess alle Handhaben der am Versöhnungstage zu gebrauchenden Geräthe aus Gold machen. Seine Mutter Helena liess über der Pforte des Tempels eine goldene Leuchte (נברשת, dasselbe Wort *Daniel* 5, 5) anbringen; auch liess sie eine goldene Tafel machen, worauf der Abschnitt von der Ehebrecherin geschrieben stand".

61) *Antt.* XX, 4, 3. *Bell. Jud.* V, 2, 2. 3, 3. 4, 2. — Das Grabmal bestand aus drei Pyramiden (*Antt.* XX, 4, 3). Eusebius, der es selbst noch gekannt hat, spricht von *στῆλαι* (*Euseb. Hist. eccl.* II, 12, 3: *τῆς γέ τοι Ἑλένης . . . εἰσέτι νῦν στῆλαι διαφανεῖς ἐν προαστείοις δείκνυνται τῆς νῦν Αἰλίας*). Es war so berühmt, dass *Pausanias*, *Descr. Graeciae* VIII, 16 es mit dem Grabmal des Mausolus zusammenstellt. Die Beschreibung, die er davon giebt, klingt freilich märchenhaft: die steinerne Thüre des Grabmals habe sich vermöge eines wunderbaren Mechanismus einmal im Jahre zu einer bestimmten Zeit von selbst geöffnet und dann wieder ebenso geschlossen; zu anderer Zeit habe es überhaupt nicht geöffnet werden können, ohne dass es zerstört worden wäre. Zur Erklärung

dieses wunderbaren Mechanismus hat Vincent (*Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1866, *p.* 120—122) auf eine Stelle des Mathematikers Heron verwiesen (*Veteres mathematici* 1693, *p.* 191), in welcher ein Mechanismus beschrieben wird, vermittelst dessen die Thüre eines Tempelchens sich von selbst öffnete resp. schloss, sobald ein Feuer angezündet resp. ausgelöscht wurde. Vincent hält diesen Mechanismus für leicht ausführbar und glaubt, dass ein solcher im Grabmal der Helena angebracht gewesen sei. Die Beschreibung des Pausanias wäre dann freilich in's Wunderbare gesteigert. — — Aus den Stellen des *Bell. Jud.* geht hervor, dass das Grabmal im Norden der Stadt lag, nach *Antt.* XX, 4, 3 drei Stadien von der Stadt entfernt. Nach *Hieronymus, Peregrinatio S. Paulae c.* 6 lag es, wenn man vom Norden her kam, links (also östlich) von der Strasse (*ad laevam mausoleo Helenae derelicto . . . ingressa est Hierosolymam.*) Dies alles macht es sehr wahrscheinlich, dass es identisch ist mit den heutigen sogenannten Königsgräbern, der grossartigsten alten Grabanlage in der Umgebung Jerusalems. S. hierüber: Robinson, Palästina II, 183 ff. Ders., Neuere biblische Forschungen in Palästina S. 327 ff. (für die Identität). Ritter, Erdkunde XVI, 475 ff. (desgl.). Tobler, Topographie von Jerusalem II, 276—323 (gegen die Identität). *Raoul Rochette, Revue archéologique t.* IX, 1 (1852) *p.* 22—37 (für die Identität). *Quatremère, ibid. p.* 92—113, 157—169 (hält die Königsgräber für das Grabmal des Herodes). *De Saulcy, Revue archéologique t.* IX, 1 (1852) *p.* 229 *sqq.* IX, 2 (1853) *p.* 398—407. Derselbe, *Voyage autour de la mer morte*, Atlas (1853) *pl.* XXVIII bis XXXIII (zahlreiche Abbildungen der architektonischen Details). Derselbe, *Voyage en Terre Sainte* (1865) I, 345—410. Derselbe, *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1866, *p.* 105—113, und die hierdurch veranlasste Discussion ebendas. *p.* 113—138 (de Saulcy hält die sog. Königsgräber für die Gräber der alten Könige von Juda und setzt das Grabmal der Helena weiter südlich. In der Discussion erklärte sich Renan *p.* 113—117 für die Identität der Königsgräber mit dem Grab der Helena). Creuzer, Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 913 ff. Sepp, Jerusalem Bd. I, 2. Aufl. 1873, S. 307—317 (für die Identität). Bädeker-Socin, Palästina (3. Aufl. 1891) S. 110 f. — Ein starkes Argument für die Identität der Königsgräber mit dem Grabmal der Helena ist ein von de Saulcy in den Königsgräbern gefundener Sarkophag mit einer zweizeiligen Inschrift, deren erste Zeile lautet: צדן מלכתא (die Königin Zaddan), die zweite צדה מלכתה (die Königin Zadda). Die Sprache beider Zeilen ist aramäisch, die Schrift aber im ersten Falle echt syrisch (Estranghelo), im zweiten Falle hebräische Quadratschrift. Dies lässt sich doch nur daraus erklären, dass die, jedenfalls jüdische, Königin Zaddan oder Zadda einem syrischen Königshause angehörte; und dies kann nur das adiabenische sein. S. *Renan, Journal asiatique, sixième série t.* VI (1865) *p.* 550 *sqq.* Ewald, Göttinger gel. Anz. 1866, S. 1573 f. Ders. Gesch. des Volkes Israel VI, 535. *Chwolson, Corp. Inscr. Hebraicarum* (1882) *col.* 72 *sq.* und Facsimile *n.* 8. *Corp. Inscr. Semiticarum P. II Inscr. Aram. T.* I *n.* 156 (hier auch noch mehr Literatur). Der Sarkophag befindet sich seit 1864 im Louvre zu Paris (Sepp I, 316). Eine Abbildung desselben und der Inschrift s. bei de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte* I, 377. 385. Photographie der Inschrift im *Corp. Inscr. Semiticarum P.* II *Inscr. Aram.* T. I *Tab.* XXII *n.* 156. — Ebenfalls in den Königsgräbern ist im Schutt ein Bruchstück eines Thongefässes mit dem Stempel הלנא (Helena) in althebräischer Schrift gefunden worden (Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie

Verwandte des Monobazus auf Seite der Juden gegen die Römer[62]).

Die Form des Anschlusses von Heiden an das Judenthum und das Mass der Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes von Seite derselben war allem Anscheine nach sehr verschieden. Tertullian spricht von Heiden, die ihre heidnischen Götter verehrten, dabei aber einzelne jüdische Satzungen beobachteten (s. oben Anm. 45). Andererseits übernahmen diejenigen, welche sich beschneiden liessen, damit die Verpflichtung, das ganze Gesetz in seinem vollen Umfange zu beobachten (*Gal.* 5, 3: *μαρτύρομαι παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι*). Zwischen diesen beiden Endpunkten hat es vermuthlich eine mannigfaltige Reihe von Zwischenstufen gegeben. Sehr instructiv ist in dieser Hinsicht die vierzehnte Satire des Juvenal, wo er den Gedanken durchführt, wie verderblich das böse Beispiel der Eltern auf die Kinder wirke. Die schlechten Sitten der ersteren vererben sich auf die letzteren, und zwar in der Regel in gesteigertem Masse. Als Beipiel dafür erwähnt er auf dem Gebiete der Superstition die Neigung zum Judenthum. Wenn der Vater jeden siebenten Tag faullenzte und Schweinefleisch für ebenso werthvoll hielt wie Menschenfleisch, so thut der Sohn nicht nur dasselbe, sondern er lässt sich auch beschneiden, verachtet die römischen Gesetze und studirt und beobachtet mit Scheu das von Moses überlieferte jüdische Gesetz: dass man nur Glaubensgenossen den Weg zeigen und nur Beschnittene zur gesuchten Quelle führen solle[63]). Man sieht hier deutlich, dass es verschiedene Stufen in der Beobachtung des jüdischen Gesetzes gab. Der jüdische Bekehrungseifer hat sich eben mit dem Erreichbaren begnügt. Es war schon viel gewonnen, wenn Jemand sich zur bildlosen Ver-

1885, S. 679 *n.* 44 u. Taf. IX). Das Zusammentreffen des Namens ist merkwürdig, während die Schrift auf höheres Alter zu weisen scheint (s. Euting a. a. O.).

62) *Bell. Jud.* II, 19, 2. VI, 6, 4.

63) *Juvenal. Sat.* XIV, 96—106:

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem,
Nil praeter nubes et coeli numen adorant,
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit; mox et praeputia ponunt:
Romanas autem soliti contemnere leges,
Judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus,
Tradidit arcano quodcunque volumine Moses:
Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,
Quaesitum ad fontem solos deducere verpos.
Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux
Ignava et partem vitae non attigit ullam.

ehrung des allein wahren Gottes bekehrte. Hinsichtlich des Ceremonialgesetzes hat man zunächst nur gewisse Hauptpunkte gefordert. So stellt z. B. das vierte Buch der sibyllinischen Orakel, das um 80 nach Chr. verfasst und höchst wahrscheinlich jüdischen Ursprungs ist, in seiner Predigt an die Heiden nur die Verehrung des wahren Gottes und den Glauben an ein künftiges Gericht in den Vordergrund und verlangt von den sich bekehrenden Heiden nicht etwa die Beschneidung, sondern nur ein Reinigungsbad[64]. Sehr lehrreich ist auch die Bekehrungsgeschichte des Königs Izates. Dieser hatte seinerseits den vollen Eifer für das jüdische Gesetz und wollte sich beschneiden lassen. Da war es aber ein Jude selbst Namens Ananias, der ihm auf's Dringendste davon abrieth. Der Jude fürchtete für sich selbst Gefahr, wenn sich die Meinung verbreitete, dass er den König zur Beschneidung veranlasst habe. Er stellte daher dem König vor, dass er auch ohne Beschneidung Gott verehren könne, wenn er nur im Allgemeinen die jüdischen Satzungen beobachte; dies sei wichtiger als die Beschneidung. Gott werde es ihm aber verzeihen, wenn er aus Scheu vor seinen Unterthanen die Sache unterlasse[65]. Izates hat sich nun freilich doch beschneiden lassen; und die Anschauungen des Kaufmanns Ananias sind nicht correct jüdisch. Aber es haben offenbar Viele so gedacht wie er. Die Folge davon war, dass sich an die jüdischen Gemeinden in der Diaspora fast überall ein Anhang „gottesfürchtiger“ Heiden anschloss, welche die jüdische (d. h. monotheistische und bildlose) Art der Gottesverehrung sich aneigneten, die jüdischen Synagogen besuchten, in der Beobachtung des Ceremonialgesetzes aber sich auf gewisse Hauptpunkte beschränkten und daher auch gar nicht zum Verband der jüdischen Gemeinden gezählt wurden. Derartige gottesfürchtige Heiden haben wir sicherlich zu verstehen unter den bei Josephus und namentlich in der Apostelgeschichte öfters erwähnten *φοβούμενοι τὸν θεόν* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν*[66]. Auch die *Ἕλληνες ἀναβαίνοντες*

64) *Orac. Sibyll.* IV, 164. Ueber den jüdischen Ursprung dieses Buches s. Badt, Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, 1878; und dazu Theol. Literaturzeitung 1878, 358 f.

65) *Jos. Antt.* XX, 2, 5.

66) *φοβούμενοι τὸν θεόν*· Apgesch. 10, 2. 22. 13, 16. 26. *σεβόμενοι τὸν θεόν*· *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2. Apgesch. 13, 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17, 17. 18, 7. Die Formeln variiren hier zwischen dem volleren *σεβόμενοι τὸν θεόν* (*Jos. Antt.* XIV, 7, 2. Apgesch. 16, 14. 18, 7) und dem blossen *σεβόμενοι* (Apgesch. 13, 50. 17,·4. 17, 17). Einmal findet sich die Verbindung *σεβόμενοι προσήλυτοι* (Apgesch. 13, 43). — Bernays (*Commentationes philol. in honorem Th. Mommseni p.* 565 = Ges. Abhandlungen II, 74) vergleicht auch die In-

ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ Ev. Joh. 12, 20 gehören hierher (beachte das Präsens: welche hinaufzugehen pflegten). Wenn wir uns fragen, | welche Punkte des Ceremonialgesetzes etwa von diesen Heiden beobachtet wurden, so geben uns die schon citirten Stellen des Josephus, Juvenal und Tertullian einen deutlichen Fingerzeig (s. Anm. 45 und 63). Alle drei stimmen darin überein, dass es in erster Linie das Sabbathgebot und die Speisegesetze sind, welche in diesen Kreisen am allgemeinsten durchdrangen. Gerade diese beiden Punkte hebt ja auch Juvenal hervor bei dem Vater dessen, der dann ein ganzer Jude wird (*metuentem sabbata patrem carne suillam, qua pater abstinuit*). Daran wird sich dann bald mehr, bald weniger angeschlossen haben; feste Grenzen hat es schwerlich gegeben. — Von diesen *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* sind nun zu unterscheiden die eigentlichen

schrift *Corp. Inscr. Lat. t.* V, 1 *n.* 88: *Aur. Soteriae matri pientissimae religioni(s) judeicae metuenti.* Dazu kommt noch: *Ephemeris epigr.* IV, 1881, *p.* 291 *n.* 838: *Aemilio Valenti Eq. Romano metuenti,* 15 Jahre alt (in der Nähe von Rom gefunden). *Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 29759: *Larciae Quadrati[llae natione] Romanae metue[nti]*, *Ib.* 29760: *Dis Manib. Maianiae homeridi dae* (*l. deum*?) *maetuenti, Ib.* 29763: [*De*]*um metuens* (diese drei in Rom). *Corp. Inscr. Lat.* VIII *n.* 4321 u. *Addenda p.* 956: [*fidel*]*is metu*[*ens*] (in Numidien). Die Formeln bei Juvenal, die Bernays ebenfalls heranzieht (*metuentem sabbata Judaicum metuunt jus*), sind doch wesentlich anders. — Mehr als bloss *metuens* ist *juste legem colens*, wie eine *Jul. Irene Arista* auf einer römischen Inschrift heisst (*Marucchi, Di un nuovo cimitero giudaico* 1887 *p.* 7 = *Corp. Inscr. Lat.* VI, 29758). — S. überh. *Deyling, De σεβομενοις τον θεον* (*Observationes sacrae* II, 462—469). *Thilo, Codex apocryphus Nov. Test. p.* 521. Bernays a. a. O. — Mit den Kreisen der *σεβόμενοι τὸν θεόν* hängen auch die griechischen Cultvereine zusammen, welche den Cultus des *θεὸς ὕψιστος* pflegten. Sie sind nicht jüdisch, aber jüdisch beeinflusst. Solche Vereine finden wir im Anfang des dritten Jahrh. nach Chr. in Tanais (an der nordöstlichen Ecke der Palus Maeotis). An den jüdischen Sprachgebrauch erinnert hier namentlich die Bezeichnung der Neubekehrten als *εἰσποιητοὶ ἀδελφοὶ σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον*. Vgl. meinen Aufsatz: „Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον* ebendaselbst" (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 200—225). Dazu Theol. Litztg. 1897, 236, und *Cumont, Hypsistos* (*Supplément à la Revue de l'instruction publique en Belgique,* 1897, vgl. Theol. Litztg. 1897, 505). Verwandt mit ihnen sind die von den Kirchenvätern erwähnten *Ὑψιστάριοι, Ὑψιστιανοί* und *Θεοσεβεῖς* (Sitzungsberichte a. a. O. S. 221—224). Verehrer des höchsten Gottes, welche halb Juden, halb Hellenen waren und sich selbst *Θεοσεβεῖς* nannten, kennt Cyrillus Alexandrinus in Phönicien und Palästina. Aus ihren Kreisen stammt der auf einer römischen Inschrift vorkommende *Ἀγρίππας Φούσκου Φαινήσιος θεοσεβής* (Kaibel, *Inscriptiones Graecae Sicil. et Ital. n.* 1325); Phaena ist der Hauptort von Trachonitis (s. oben Bd. II, S. 180).

גֵּרִים oder *προσήλυτοι*. Mit diesen Ausdrücken bezeichnet nämlich das spätere Judenthum diejenigen Heiden, welche durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung völlig in die jüdische Gemeinschaft eingetreten sind. Im Alten Testamente, sowohl in der hebräischen als in der griechischen Bibel, sind die גֵּרִים resp. *προσήλυτοι* nichts anderes als was im attischen Staat die Metöken sind, nämlich Fremde, die im Lande Israel dauernd wohnen, ohne aber zur Gemeinde Israels zu gehören (*advenae*, *incolae*). Der spätere Sprachgebrauch verwendet aber beide Ausdrücke ohne näheren Zusatz constant zur Bezeichnung solcher Heiden, welche durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung völlig in die religiöse Gemeinschaft Israel's eingetreten sind[67]). Wie gross deren Zahl war,

67) Für die Geschichte des Begriffes vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 349 ff. und bes. die erschöpfende Untersuchung von Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896 (S. 178: „In der Zeit zwischen Priestercodex und dem Chronisten hat sich der Schritt vollzogen"). — In der Mischna kommt גֵּר in dem angegebenen Sinne an folgenden Stellen vor: *Demai* VI, 10. *Schebiith* X, 9. *Challa* III, 6. *Bikkurim* I, 4—5. *Pesachim* VIII, 8. *Schekalim* I, 3. 6. VII, 6. *Kethuboth* IX, 9. *Kidduschin* IV, 1. 6. 7. *Baba kamma* IV, 7. IX, 11. *Baba mezia* IV, 10. *Baba bathra* III, 3. IV, 9. *Edujoth* V, 2. *Horajoth* I, 4. III, 8. *Chullin* X, 4. *Kerithoth* II, 1. *Nidda* VII, 3. *Sabim* II, 1. 3. *Jadajim* IV, 4. — Das *femininum* lautet גִּיּוֹרֶת *Jebamoth* VI, 5. VIII, 2. XI, 2. *Kethuboth* I, 2. 4. III, 1. 2. IV, 3. *Kidduschin* IV, 7. *Baba kamma* V, 4. *Edujoth* V, 6. גירת auch auf einer Inschrift (*Clermont-Ganneau, Revue archéologique, troisième Série t.* I, 1883, *p.* 275 *sq.* = Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 683, Tafel XI Nr. 64). — Die Bedeutung: „bekehrter Fremdling" steht für גֵּר so fest, dass davon sogar ein *Verbum* gebildet wird: נִתְגַּיֵּר = „sich bekehren" *Pea* IV, 6. *Schebiith* X, 9. *Challa* III, 6. *Pesachim* VIII, 8. *Jebamoth* II, 8. XI, 2. *Kethuboth* I, 2. 4. III, 1. 2. IV, 3. IX, 9. *Gittin* II, 6. *Kidduschin* III, 5. *Chullin* X, 4. *Bechoroth* VIII, 1. *Negaim* VII, 1. *Sabim* II, 3. — Die aramäische Form für גֵּר ist גִּיּוֹרָא, was auch bei den LXX zweimal vorkommt (*γειώρας Exod.* 12, 19. *Jesaja* 14, 1), ferner bei *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 122 (*γηόρας*) und Julius Africanus, *epist. ad Aristidem* bei *Euseb. Hist. eccl.* I, 7, 13 (= *Routh*, *Reliquiae sacrae* II, 236 = Spitta, Der Brief des Jul. Afr. an Aristides 1877, S. 121): *τὸ γένος ἀνάγειν ἐπὶ τοὺς πατριάρχας ἢ προσηλύτους, τούς τε καλουμένους γειώρας τοὺς ἐπιμίκτους*. Vgl. auch *Schleusner*, *Lexicon in* LXX *s. v. γειώρας*, und Otto zu Justin a. a. O. In der Geschichte des jüdischen Krieges wird bei Josephus häufig erwähnt *ὁ τοῦ Γιώρα Σίμων*. — Zur Bezeichnung des einfachen Metöken im alttestamentlichen Sinne gebraucht die Mischna den auch schon im A. T. vorkommenden Ausdruck גֵּר תּוֹשָׁב *Baba mezia* V, 6. IX, 12. *Makkoth* II, 3. *Negaim* III, 1. — Denselben Bedeutungs-Wandel wie גֵּר hat auch das griechische *προσήλυτος* durchgemacht. Vgl. über dessen Gebrauch bei den LXX: Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 353 f. *Allen*, *On the meaning of προσήλυτος in the Septuagint* (*Expositor* 1894, *October p.* 264—275). Bertholet S. 260. Die von Allen aufgestellte Ansicht, dass dasselbe niemals die Bedeutung von

entzieht sich un|serer Kenntniss. Man wird nicht irren, wenn man sie erheblich geringer anschlägt als die der σεβόμενοι[68]).

Mit diesen beiden Kategorien der σεβόμενοι und der eigent-

πάροικος gehabt habe, sondern überall nur die eines zum Judenthum Uebergetretenen, lässt sich nicht durchführen. Es ist ursprünglich allerdings = πάροικος, *advena* (welche Bedeutung Geiger auch bei den LXX überall voraussetzt), später aber soviel wie ein zum Judenthum Bekehrter (ein νομίμοις προσεληλυθὼς τοῖς Ἰουδαϊκοῖς *Antt.* XVIII, 3, 5). Bei den LXX lässt sich noch erstere Bedeutung nachweisen (s. Bertholet); vielfach scheinen sie aber schon an letztere Bedeutung gedacht zu haben. *Philo* erklärt, indem er dem alttestamentlichen Worte den zu seiner Zeit üblichen Sinn unterlegt, *De monarchia* I § 7 (*Mangey* II, 219): τούτους δὲ καλεῖ προσηλύτους ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ κ. τ. λ. Vgl. auch das Catenen-Fragment zu *Exod.* 22, 20 bei *Mangey* II, 677 = *Harris, Fragments of Philo* 1886, *p.* 49 *sq.*; überhaupt das Material aus Philo bei Bertholet S. 285—290. Im *Evang. Nicodemi c.* 2 (*Thilo, Cod. apocr. p.* 532 = *Tischendorf, Evang. apocr. ed.* 2. *p.* 226) heisst es: τί ἐστιν προσήλυτοι; λέγουσιν αὐτῷ· Ἑλλήνων τέκνα ἐγεννήθησαν καὶ νῦν γεγόνασιν Ἰουδαῖοι. *Suidas Lex. s. v.* giebt folgende Erklärung: οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ νόμον ποθήσαντες πολιτεύεσθαι. — Im Neuen Testamente: *Matth.* 23, 15. *Act.* 2, 10. 6, 5. 13, 43 (an letzterer Stelle ist jedoch wegen des Zusatzes σεβόμενοι wohl nicht an Beschnittene zu denken). — *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 122. — *Irenaeus* III, 21, 1 (Theodotion und Aquila ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι). — *Tertullian. adv. Judaeos c.* 1. — *Clemens Alexandr. Quis dives salvetur c.* 28 (*Dindorf* III, 405). — *Hilarius in Matth.* XV, 3 (*Migne, Patrol. lat.* IX, 1004). — Inschrift bei *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2522 = *CIL* VI *n.* 29756 (s. oben Anm. 50). Eine andere Inschrift bei *Garrucci, Dissertazioni* II, 166 = *Engeström, Om Judarne i Rom* (*Upsala* 1876) *p.* 41 *sq.*: *Mannacius sorori Chrusidi dulcissime proselyti.* — Statt προσήλυτος kommen auch noch vor: ἐπήλυτος (LXX *Job* 20, 26, *Philo, De creat. princip.* § 6 *M.* II, 365, *epist. Barnabae c.* 3 *fin.*), ἐπηλύτης (*Philo, De monarchia* I § 7 *M.* II, 219, *de vict. offerent.* § 10 *M.* II, 258, *de septenario* § 14 *M.* II, 290, *de caritate* § 12 *M.* II, 392, *de poenitentia* § 2, *M.* II, 406) und ἔπηλυς (*Philo, de caritate l. c., de execrat.* § 6 *M.* II, 433, *fragm. ad Exod.* 22, 20 bei *Harris, Fragments p.* 50).

68) Bertholet erkennt zwar S. 295—302 an, dass es Heiden gegeben hat, welche in freierer Weise jüdische Anschauungen und Gebräuche aufgenommen hatten, er bestreitet aber S. 328 ff., dass diese unter den φοβούμενοι oder σεβόμενοι τὸν θεόν zu verstehen seien, hält vielmehr letztere für identisch mit den eigentlichen προσήλυτοι. Entscheidend scheint für ihn namentlich der Sprachgebrauch der Apostelgeschichte, welche wiederholt neben den Juden oder Israeliten nur die σεβόμενοι oder φοβούμενοι nennt. „Wo bleiben die Proselyten erster Ordnung, wenn sie nicht selber unter den σεβόμενοι begriffen sind", so frägt B. S. 330. Wir antworten: sie gehören zu den „Juden" oder „Israeliten", von denen die σεβόμενοι sehr scharf unterschieden werden als solche, die offenbar nicht zum jüdischen Gemeinde-Verbande gehörten, was bei den „Proselyten" sicher der Fall war. Bertholet's Meinung scheitert schon an der Charakteristik des Hauptmanns Cornelius *Act.* 10, 2 u. 22, mit welcher B. sich nur durch die gewaltsame Annahme abfinden kann, dass φοβούμενος τὸν θεὸν hier nicht *terminus technicus* sei.

lichen προσήλυτοι pflegen die christlichen Gelehrten zwei scheinbar allerdings verwandte Kategorien zu identificiren, die uns in der rabbinischen Literatur begegnen. Man pflegt zu sagen (und so ist auch noch in der ersten Auflage dieses Buches geschehen), die σεβόμενοι hiessen im Rabbinischen „Proselyten des Thores“ (גֵּרֵי הַשַּׁעַר), die eigentlichen προσήλυτοι aber „Proselyten der Gerechtigkeit“ (גֵּרֵי הַצֶּדֶק)[69]. In Wahrheit ist nur das letztere richtig, während die σεβόμενοι und die גרי השער gar nichts mit einander zu thun haben. Dem Sprachgebrauch der Mischna sind jene Bezeichnungen überhaupt noch fremd; sie unterscheidet nur zwischen גֵּר schlechthin und גֵּר תּוֹשָׁב. Ersteres ist ein zum Judenthum bekehrter Heide, letzteres das, was im Alten Testamente ein גֵּר heisst, nämlich ein im Lande Israel wohnender Fremder (s. Anm. 67). Um der grösseren Deutlichkeit willen hat man dann später statt גר auch גר צדק gesagt (ein gerechter, d. h. das Gesetz beobachtender Fremder) und statt גר תושב auch גר שער, ein in den Thoren oder im Lande Israels wohnender Fremder (nach *Exod.* 20, 10. *Deut.* 5, 14. 14, 21. 24, 14). Letzteres ist also genau dasselbe, was im A. T. einfach ein גר heisst. Es scheint jedoch, dass auch dem talmudischen Sprachgebrauch der Ausdruck גר שער noch fremd ist. Wenigstens an allen Talmud-Stellen, welche in der mir bekannten Literatur citirt werden, wird immer nur der Ausdruck גֵּר תּוֹשָׁב gebraucht[70]. Erst bei mittelalterlichen Rabbinen findet sich auch גר שער[71]. Bleiben wir also beim talmudischen Sprachgebrauch, so kann die Frage nur so gestellt werden, ob die σεβόμενοι mit den גרי תושב identisch sind? Die Frage ist durch das Bisherige schon von selbst verneint. Die גרי תושב sind natürlich auch im Talmud nichts anderes als was sie im A. T. sind: die im Lande Israels wohnenden Nicht-Juden. Dies wird

69) So z. B. Deyling in der oben (Anm. 66) genannten Abhandlung, *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Act.* 13, 16, und viele Spätere. — Es will mir scheinen, als ob Deyling der Urheber dieser Ansicht sei. Bei Früheren habe ich die Gleichsetzung der σεβόμενοι mit den „Proselyten des Thores“ nicht gefunden.

70) So namentlich *Sanhedrin* 96b: „Naeman (II *Reg.* 5, 1) war ein גר תושב, Nebusaradan (II *Reg.* 25, 8) war ein גר צדק“ (*Buxtorf, Lex. Chald. col.* 410). — Auch in allen anderen Talmudstellen, welche z. B. *Buxtorf* (*Lex. s. v.* גר), Levy (Neuhebr. Wörterb. *s. v.* גר), Hamburger (Real-Enc. Art. „Proselyt“) u. A. citiren, kommen nur die Ausdrücke גר תושב und גר צדק vor.

71) Wenn man die neueren Behandlungen unseres Gegenstandes liest, sollte man meinen, der Ausdruck גר שער sei höchst geläufig. In der ganzen mir bekannten Literatur konnte ich aber nur eine Belegstelle dafür finden, nämlich R. Bechai (13. Jahrh.) in seinem *Kad ha-Kemach* bei *Buxtorf, Lex. col.* 410.

auch bestätigt durch die Forderungen, die in Betreff ihrer gestellt werden. Es heisst nämlich, dass sie verpflichtet seien, „die sieben Gebote der Kinder Noa's" zu beobachten[72]). Unter diesem Namen haben die talmudischen Gelehrten diejenigen Gebote zusammengestellt, welche nach ihrer Ansicht schon für die vor- und ausser-abrahamidische Menschheit (die „Kinder Noa's") gelten[73]). Wenn also deren Beobachtung von dem גֵּר תּוֹשָׁב gefordert wird, so hat dies keinen anderen Sinn als den, dass ein Nicht-Jude, der im Lande Israel dauernd wohnt, mindestens die auch für die nicht-jüdische Menschheit geltenden Gebote zu beobachten habe. Natürlich war dies eine recht unfrucht-

72) *Aboda sara* 64b: „Wer ist ein גר תושב? Nach R. Meir Jeder, der in Gegenwart von drei Chaberim sich verpflichtet, keinen Götzendienst zu treiben. Die Gelehrten sagen aber: Jeder, der auf sich nimmt die sieben Gebote, welche die Nachkommen Noa's (בני נח) auf sich genommen haben. Andere sagen: Ein גר תושב ist ein Fremder, welcher gefallenes Aas isst (נבלות *Lev.* 22, 8; *Deut.* 14, 21); welcher alle Gebote der Thora beobachtet ausser jenem Verbot des gefallenen Aases". — S. auch *Buxtorf*, *Lex. col.* 409. Hamburger, Real-Enc. II, 941 (Art. Proselyt). *Slevogt*, *De proselytis Judaeorum c.* 41, bei *Ugolini*, *Thes.* XXII, 842 (nach Maimonides). Leyrer in Herzog's Enc. 1. Aufl. XII, 250. Delitzsch, Ebendas. 2. Aufl. XII, 300.

73) *Sanhedrin* 56b oben: „Sieben Gebote wurden den Nachkommen Noa's (בני נח) gegeben in Bezug auf: 1) דינין („Gerichte", d. h. Gehorsam gegen dieselben), 2) ברכת השם (Lästerung des Namens Gottes), 3) עבודה זרה (Götzendienst), 4) גלוי עריות (Aufdeckung der Blösse, d. h. Unzucht), 5) שפיכות דמים (Blutvergiessen, d. h. Mord), 6) גזל (Raub), 7) אבר מן החי („ein Stück vom Lebendigen", d. h. blutiges Fleisch, dessen Genuss nach Gen. 9, 4 verboten ist)". — Dieselbe Aufzählung *Tosephta Aboda sara* IX. An einigen Stellen des Midrasch (z. B. *Bereschith rabba c.* 16 *fin.* bei Wünsche, Der Midrasch Bereschit rabba ins Deutsche übertragen 1881, S. 72) werden nur die ersten sechs als die noachidischen Gebote aufgezählt, die schon dem Adam befohlen worden seien (s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מצוה, Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 253 f. Hamburger, Real-Enc. Art. Noachiden S. 864). Daher sagt Maimonides, dass die ersten sechs dem Adam gegeben, das siebente aber zur Zeit Noa's hinzugefügt sei. Uebrigens ist auch von dreissig Geboten die Rede, welche den Noachiden gegegeben worden seien, wovon sie aber nur drei beobachtet hätten (*Chullin* 92a unten, s. *Waehner*, *Antiqu. Ebr.* II, 163. Hamburger a. a. O. S. 865). S. überh. *Selden*, *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum*, *Lond.* 1640. *Argentorat.* 1665. *Slevogt*, *De proselytis Judaeorum c.* 40 (in *Ugolini*, *Thes.* XXII, 841 f.). *Fabricius*, *Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 268 *sqq.* *Deyling*, *Observationes sacrae* II, Nr. 38 *p.* 464 *sq. ed. Lips.* 1722 (daselbst auch andere Literatur). *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 40 *sq.* (daselbst auch andere Literatur). *Waehner*, *Antiquitates Ebraeorum* II, 163 *sq.* Leyrer in Herzog's Enc. 1. Aufl. XII, 250. Delitzsch, ebendas. 2. Aufl. XII, 300. Weber, System etc. S. 253 f. Hamburger, Real-Enc. II, 863—866 (Artikel „Noachiden").

bare Theorie. Denn die in Palästina wohnenden Griechen und Römer werden sich um dieses jüdische Recht schwerlich viel bekümmert haben. Für das praktische Leben haben also diese sogenannten Proselytengebote gar keine Bedeutung. Sie stellen nur eine juristische Theorie auf, die niemals zur Wirklichkeit geworden ist[74]). Mit den *σεβόμενοι τὸν θεόν* haben demnach, wie man sieht, die גרי תושב gar nichts zu thun, wie ja auch das, was wir aus der Geschichte über die *σεβόμενοι* wissen, gar nicht mit den rabbinischen Forderungen in Betreff der גרי תושב übereinstimmt.

Bei der Aufnahme wirklicher Proselyten in die jüdische Gemeinde waren nach dem Talmud drei Stücke erforderlich: 1) מִילָה Beschneidung, 2) טְבִילָה Taufe, d. h. ein Tauchbad zum Zweck levitischer Reinigung, 3) הַרְצָאַת דָּמִים ein Opfer (eigentl. gnädige Annahme von Blut). Bei Frauen kamen nur die beiden | letzteren in Betracht[75]). Nach der Zerstörung des Tempels fiel

74) Die Theorie ist auch, wie die angeführte Stelle *Aboda sara* 64b zeigt, nur beiläufig hingeworfen, gar nicht ernsthaft durchdacht. Eine Zusammenstellung der alttestamentlichen Bestimmungen über die גרים würde andere Resultate ergeben haben (s. überh. *Exod.* 12, 43—50. 20, 10. 22, 20. 23, 9. 12. *Levit.* 17, 8. 10. 13. 15. 18, 26. 19, 10. 19, 33—34. 20, 2. 24, 16—22. *Num.* 15, 14—16. 19, 10. *Deut.* 5, 14. 14, 21. 24, 14. *Ezechiel* 14, 7. Genaueres, mit Unterscheidung der verschiedenen Zeitperioden, bei Bertholet a. a. O., speciell über die Bestimmungen des Priestercodex S. 152 ff.; vgl. auch Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums S. 232 f.). Man sieht also, dass die jüdischen Gelehrten sich mit dieser Materie gar nicht *ex professo* beschäftigt haben. Auch die verschiedenen Antworten, welche *Aboda sara* 64b auf die aufgeworfene Frage gegeben werden, zeigen, dass es sich nur um eine beiläufig ausgesprochene Aussicht, nicht um eine in der Praxis feststehende Sitte handelt.

75) *Kerithoth* 81a (nach anderen Ausgaben 9a; es ist die Erläuterung zu Mischna *Kerithoth* II, 1): „Eure Väter traten nicht anders in den Bund ein als durch Beschneidung, Tauchbad und Darbringung von Blut. Auch jene (die Fremdlinge) sollen nicht anders in den Bund eintreten als durch Beschneidung, Tauchbad und Darbringung (eigentl. gnädige Annahme) von Blut". S. die Stelle auch bei *Selden*, *De synedriis lib.* I *c.* 3 (*t.* I *p.* 34 *ed. Londin.*), bei Bengel, Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe S. 20, und bei Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 138. — *Jebamoth* 46a: לעולם אין גר עד שימול ויטבול „Ein Proselyte ist dies erst dann, wenn er beschnitten ist und ein Tauchbad genommen hat Von einem Proselyten, der beschnitten ist, aber nicht gebadet hat, sagt R. Elieser, er sei doch ein Proselyte; denn so finden wir's bei unseren Vätern, dass sie beschnitten wurden, aber nicht badeten. Von einem, der gebadet hat, aber nicht beschnitten ist, sagt R. Josua, er sei doch ein Proselyte; denn so finden wir's bei unseren Müttern, dass sie badeten, aber nicht beschnitten wurden. Die Gelehrten sagen aber, der eine wie der andere ist kein Proselyte". S. die Stelle auch bei *Selden, De synedriis lib.* I *c.* 3 (*t.* I *p.* 35 *ed. Londin.*), bei Bengel, Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe S. 22, und bei Schneckenburger, Ueber das Alter der jüd.

selbstverständlich auch das Opfer weg. Alle drei werden schon in der Mischna als herkömmlich vorausgesetzt[76]); ja sie sind für das rabbinische Judenthum so selbstverständlich, dass sie auch ohne bestimmte Zeugnisse schon für das Zeitalter Christi als herrschend anzunehmen wären. Denn wie man nur durch die Beschneidung in die Gemeinschaft Israels eintreten konnte, so war es auch selbstverständlich, dass ein Heide, der ja als solcher unrein war, weil er die levitischen Reinheitsgesetze nicht beobachtete, bei seinem Eintritt in die jüdische Gemeinschaft ein levitisches Reinigungsbad zu nehmen hatte. Ebenso war aber ein Heide als solcher auch מְחֻסַּר כַּפָּרָה „ermangelnd der Sühne", und blieb dies so lange „bis für ihn Blut gesprengt wurde"[77]). Seltsamerweise ist in Betreff eines dieser Stücke, nämlich der Taufe, seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bei christlichen Gelehrten die Ansicht herrschend geworden, dass sie im Zeitalter Christi noch nicht üblich gewesen sei. Ursprünglich waren es dogmatische Motive, welche zu dieser Behauptung geführt | hatten; in neuerer Zeit ist es nur mangelnde Sachkenntniss, welche dem einmal herrschend gewordenen Vorurtheil eine so zähe Dauer verliehen hat[78]), Man

Proselyten-Taufe S. 136 f. — Im Anschluss an diese talmudischen Bestimmungen fordert auch Maimonides dreierlei: מילה, טבילה und קרבן, wobei er ausdrücklich bemerkt, dass auch die Frauen zu den beiden letzteren verpflichtet seien. S. die Stelle bei *Selden*, *De synedriis lib.* I *c.* 3 (*t.* I *p.* 37—40 *ed. Londin.*). Ueberh.: *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 3, 6. *Slevogt*, *De proselytis c.* 11 (*Ugolini* XXII, 815). *Danz*, *Baptismus proselytorum c.* 16 (bei *Meuschen*, *Nov. Test. etc. p.* 250). *Carpzov*, *Apparatus p.* 43. Leyrer in Herzog's Enc. XII, 242 ff.

76) Beschneidung und Tauchbad: *Pesachim* VIII, 8 = *Edujoth* V, 2. Opfer: *Kerithoth* II, 1.

77) *Kerithoth* II, 1.

78) Die Literatur hierüber verzeichnen: *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 46 *sq.* Bengel, Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe S. 1—13. Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 4—32. Winer RWB. II, 286 (Art. Proselyten). Leyrer in Herzog's Real-Enc. XII, 245. De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, 4. Aufl. (1864) S. 376. Meyer, Commentar zu Matth. 3, 6. — Hervorzuheben sind: *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu Matth. 3, 6. *Danz*, *Baptismus proselytorum Judaicus* (bei *Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 233—287.) Ders., *Antiquitas baptismi initiationis Israelitarum vindicata* (ebendas. *p.* 287—305). *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 46—50. Bengel, Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe, Tübingen 1814. Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus, Berlin 1828. Lübkert, Theol. Stud. und Krit. 1835, S. 690 ff. Winer, RWB. II, 285 f. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 242—249. Delitzsch ebendas. 2. Aufl. XII, 297—299. Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik I, 216 ff. *Edersheim*,

braucht doch nur einigermassen das pharisäische Judenthum im Zeitalter Christi zu kennen, um zu wissen, wie oft auch ein geborener Jude auf Grund der Gesetze Lev. 11—15 und Num. 19 genöthigt war, ein levitisches Reinigungsbad zu nehmen. *Judaeus quotidie lavat quia quotidie inquinatur*, sagt Tertullian mit Recht [79]). Ein Heide aber, der die levitischen Reinheitsgesetze nicht beobachtete, war selbstverständlich als solcher unrein. Wie war es also möglich, ihn in die jüdische Gemeinschaft aufzunehmen, ohne dass er sich einer טְבִילָה (einem levitischen „Tauchbade") unterzogen hätte? Diese allgemeine Erwägung ist für sich allein so zwingend, dass auf die einzelnen Zeugnisse gar kein grosses Gewicht zu legen ist. Es ist aber doch auch unverkennbar, dass in der Mischna das „Tauchbad" für einen Proselyten bereits als gültige Regel vorausgesetzt wird [80]). Ebenso kann die vielbesprochene Stelle aus Arrian

The life and times of Jesus the Messiah (2. *ed.* 1884) II, 745—747. *Renan, Marc-Aurèle* 1882, *p.* 526 *sq.* — Unter diesen sind Lightfoot, Danz, Bengel, Delitzsch, Zezschwitz, Edersheim, Renan für das hohe Alter der Proselytentaufe, die Uebrigen dagegen; unter ihnen hat namentlich Schneckenburger das Urtheil der Neueren beherrscht.

79) *Tertullian. De baptismo c.* 15.

80) *Pesachim* VIII, 8 (= *Edujoth* V, 2): „Ein Leidtragender kann sogleich Abends, nachdem er gebadet hat, das Passa mitessen; andere heilige Opfer aber nicht Wenn sich ein Heide am Tage vor Passa hatte beschneiden lassen, so sagt die Schule Schammai's: er darf (noch an demselben Tage) baden und Abends sein Passa mitessen (טובל ואוכל את פסחו לערב); die Schule Hillel's aber sagt: wer von der Vorhaut herkommt, ist wie einer, der von einem Grabe herkommt". — Das hier erwähnte Tauchbad des Proselyten soll nach Gabler vorgeschrieben sein, „weil der Proselyte durch die Beschneidung (!) verunreinigt war, und ein Unreiner unter den Juden eigentlich an dem Passamahl nicht theilnehmen durfte" (Gabler, Journal für auserlesene theologische Literatur, dritten Bandes zweites Stück, Nürnberg 1807, S. 436—440). So auch Bengel, Proselytentaufe S. 90 Anm. Schneckenburger S. 116 ff. Winer RWB. II, 286. Leyrer XII, 246. Wenn diese seltsame Meinung von einer Verunreinigung durch die Beschneidung auch richtig wäre, so würde ja doch auch nach dieser Auffassung die Vorschrift eines Tauchbades für jeden Proselyten ohne Unterschied gelten, gleichviel ob er am 14. Nisan oder wann sonst beschnitten worden ist. In Wahrheit wird aber das Tauchbad aus dem Grunde als selbstverständlich vorausgesetzt, weil der Heide als solcher unrein ist; und es wird nur darüber disputirt, ob ein Heide wie ein einfach Unreiner zu behandeln ist, so dass die Unreinheit, nachdem er ein Tauchbad genommen hat, am Abend desselben Tages aufhört, oder ob er wie ein im schwereren Grade, also auf sieben Tage Unreiner zu behandeln ist („wie einer, der von einem Grabe herkommt" nach *Num.* 19). Vgl. Delitzsch a. a. O. XII, 299. Ad. Schwarz, Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten (auch unter dem Titel: Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten, I), Wien 1893, S. 88—90.

(erste Hälfte des zweiten Jahrh. nach Chr.), wie mir scheint, nicht anders als von der Proselytentaufe verstanden werden[81]). Auch das vierte Buch der sibyllinischen Orakel, dessen jüdischer Ursprung wenigstens wahrscheinlich ist, verlangt von den sich bekehrenden Heiden als äusseres Zeichen ihrer Bekehrung die Wassertaufe[82]). Die beiden letzteren Zeugnisse sind deshalb besonders bemerkenswerth, weil sie nur von dem Tauchbad, nicht von der Beschneidung sprechen. Also selbst da, wo eine volle Aufnahme in die Gemeinschaft Israels nicht stattgefunden hat, ist wenigstens das Wasserbad gefordert worden. Gegenüber all' diesen Argumenten will das „Schweigen" des Philo und Josephus, auf welches man so grosses Gewicht gelegt hat, schlechterdings nichts besagen. Denn es hat bis jetzt noch Niemand eine Stelle nachzuweisen vermocht, wo diese nothwendig davon sprechen müssten. In neuerer Zeit ist man denn auch wieder so weit, anzuerkennen, dass die aufzunehmenden Proselyten wohl ein levitisches Reinigungsbad zu nehmen hatten. Dies sei aber, so meint man, von der „Taufe" verschieden[83]). Leider weiss jedoch Niemand anzugeben, worin denn der Unterschied bestehen soll. Er besteht auch wirklich nur im deutschen Ausdruck. Denn im Hebräischen ist es dem Namen und der Sache nach dasselbe, nämlich eine טְבִילָה, für deren Wesen es sehr unerheblich ist, ob sie mit etwas mehr oder etwas weniger liturgischem Ceremoniell ausgestattet ist[84]).

81) *Arrian. Dissertat. Epicteti* II, 9: *Ὅταν τινὰ ἐπαμφοτερίζοντα εἴδωμεν, εἰώθαμεν λέγειν· οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος, ἀλλ' ὑποκρίνεται. Ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ᾑρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος.* — Arrian will hier zeigen, dass Einer nur dann ein wahrer Philosoph sei, wenn er nach seinen Grundsätzen auch wirklich handele. So sei es ja auch mit den Juden. Wenn Einer sich einen Juden nenne, aber nicht als solcher lebe, so lasse man ihn nicht als Juden gelten. „Wenn Einer aber die Lebensweise des Getauften und Erwählten (in die Religionsgemeinschaft Aufgenommenen) annimmt, dann ist er wirklich und heisst er ein Jude". — Die bildliche Fassung von *βεβαμμένου* (eingeweiht) ist hier doch ebenso unwahrscheinlich wie die Meinung, dass Arrian Juden und Christen verwechsle. Vgl. bes. die gründliche Erörterung bei Bengel S. 91—99. Die Erklärung Schneckenburger's aber „das *παθος* eines Solchen, der stets sich taufen muss" (S. 86, überh. S. 78—89) ist wegen des *Perfect.* unmöglich.

82) *Orac. Sibyll.* IV, 164.

83) So z. B. Winer RWB. II, 286. Leyrer in Herzog's RE. XII, 247. Keil, Bibl. Archäologie 2. Aufl. (1875) S. 341. Uebrigens auch Schneckenburger S. 176. 184 f.

84) Die älteste Beschreibung des Ritus, welche wir haben, ist meines Wissens die im Tractat *Gerim c.* I (deutsch in: Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons Bd. I, 1894, S. 617; der Tractat ist nachtalmudisch); vgl. ferner: *Buxtorf, Lex. col.* 407 *sq. Slevogt, De*

Die Pflichten und Rechte der Proselyten sind von den jüdischen Gelehrten in manchen Einzelheiten genau festgestellt worden[85]. Im Allgemeinen ist es nach correct pharisäischer Anschauung selbstverständlich, dass sie das ganze Gesetz zu beobachten haben (Gal. 5, 3); so namentlich auch in Betreff der heiligen Abgaben[86]. Der Scharfsinn der Gelehrten hat aber hierbei doch sehr sorgfältig gewisse Grenzen gezogen, besonders in Betreff des *terminus a quo*, von dem an die Verpflichtung eintritt. Abgabepflichtig sind nur diejenigen Einkünfte des Proselyten, die nach seinem Uebertritt in abgabepflichtigen Zustand kommen[87]. Brüder, die vor dem Uebertritt der Mutter geboren sind, sind nicht zur Leviratsehe verpflichtet[88]. Auf Mädchen, welche vor dem Uebertritt der Mutter geboren sind, findet das Gesetz *Deut.* 22, 13—21 keine Anwendung[89]. Die letztere | Bestimmung zeigt schon, wie mit der Abgrenzung der Pflichten auch eine Abgrenzung der Rechte verbunden ist. So stehen auch in manchen eherechtlichen Beziehungen nur diejenigen Proselytinen, welche beim Uebertritt noch nicht drei Jahre und einen Tag alt waren, den geborenen Jüdinen gleich[90]. Zur Ehe mit Priestern können Proselytinen niemals zugelassen werden; und die Töchter von Proselyten nur dann, wenn der eine Theil der Eltern Israelite von Geburt war,

proselytis c. 13 (bei *Ugolini*, *Thes.* XXII, 817 *sq.*). Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums (1851) S. 349. Delitzsch in Herzog's RE. 2. Aufl. XII, 297. — Das Wesentlichste ist dabei die Anwesenheit von Zeugen, die gewiss auch schon für die vortalmudische Zeit vorauszusetzen ist. Uebrigens giebt meines Wissens auch der Talmud noch keine nähere Beschreibung des Ceremoniells. Es ist also völlig aus der Luft gegriffen, wenn behauptet wird, die im Talmud erwähnte טבילה sei eine andere als die in der Mischna erwähnte. — Richtig ist dagegen, dass die johanneische und die christliche Taufe etwas wesentlich anderes ist als die jüdische Proselytentaufe, nämlich deshalb, weil sie nicht Herstellung levitischer Reinheit zum Zweck hat, sondern Symbol der sittlichen Reinigung ist. Die Wahl dieses Symbols ist aber allerdings durch die Sitte der jüdischen Waschungen veranlasst.

85) Die Stellen der Mischna s. oben Anm. 67. — Vgl. auch den Tractat *Gerim* in den von Raphael Kirchheim herausgegebenen *Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani*, Frankfurt a/M. 1851 (einige Proben in deutscher Uebersetzung geben: Winter und Wünsche a. a. O. I, 616—618). Im Allgemeinen: Bertholet S. 315—349.

86) *Bikkurim* I, 4. *Schekalim* I, 3. 6. *Pea* IV, 6. *Challa* III, 6. *Chullin* X, 4.

87) *Pea* IV, 6. *Challa* III, 6. *Chullin* X, 4.

88) *Jebamoth* XI, 2.

89) *Kethuboth* IV, 3.

90) *Kethuboth* I, 2. 4. III, 1. 2.

was selbst bis in's zehnte Glied gilt[91]). Andererseits dürfen Proselytinen einen Entmannten oder Verstümmelten heirathen, was geborenen Jüdinen nach *Deut.* 23, 2 verboten ist[92]). Die rechtliche Bestimmung, dass Jemand, der aus Fahrlässigkeit eine Frau schlägt, so dass ihr das Kind abgeht, Schadenersatz zu leisten hat, gilt nicht in Bezug auf Proselytinen[93]). Dagegen gilt das Gesetz vom Trinken des Eiferwassers (*Num.* 5, 11ff.) auch für Proselytinen[94]).

Gerade die Sorgfalt, mit welcher diese Grenzen gezogen werden, zeigt uns, dass im Wesentlichen die Proselyten in Bezug auf Pflichten und Rechte doch als den geborenen Israeliten gleichstehend betrachtet werden. Die Kluft freilich, die zwischen einem geborenen Kinde Abraham's und einem Nicht-Abrahamiden durch die Geburt begründet war, konnte doch niemals überbrückt werden. Ein Proselyte kann die Väter Israel's niemals „seine" Väter nennen[95]), und in der Rangliste der Theokratie kommt ein Proselyte sogar nach einem Nathin[96]). Wenn das humane jüdische Recht auch mit Berufung auf *Exod.* 22, 20 einschärft, man solle den Sohn eines Proselyten niemals in liebloser Weise an den früheren Wandel seiner Väter erinnern[97]), so haben die Proselyten im Grossen und Ganzen doch niemals die gleiche Achtung genossen wie die geborenen Juden. Was Rabbi Juda von den Proselyten in Rekem voraussetzt, | dass sie nämlich

91) *Jebamoth* VI, 5. *Kidduschin* IV, 7. *Bikkurim* I, 5.

92) *Jebamoth* VIII, 2.

93) *Baba kamma* V, 4. Die Commentatoren beschränken dies auf den Fall, dass der Mann der Frau bereits todt ist und selbst Proselyte war. In diesem Falle sei den Erben nicht Schaden-Ersatz zu leisten (s. Surenhusius' Mischna IV, 40). Für diese einschränkende Erklärung bietet der Zusammenhang nur theilweise eine Handhabe, insofern vorher von dem Falle die Rede ist, dass der Mann der Frau bereits todt ist. Für die andere Voraussetzung, dass er selbst Proselyte war, fehlt jede Berechtigung, und damit fällt die Erklärung überhaupt dahin (dies gegen Rosenthal, *Revue des études juives* XIII, 318).

94) *Edujoth* V, 6.

95) *Bikkurim* I, 4: „Ein Proselyt bringt die Erstlinge dar, ohne das Bekenntniss *Deut.* 26, 3ff. zu sprechen, weil er nicht sagen kann: Welches du unsern Vätern geschworen hast, uns zu geben. Wenn aber seine Mutter aus Israel war, so spricht er das Bekenntniss. Wenn ein solcher für sich allein betet, so sagt er: Der Gott der Väter Israel's. Und wenn er in der Synagoge ist, so sagt er: Der Gott eurer Väter. Wenn aber seine Mutter aus Israel ist, so sagt er: Der Gott unserer Väter".

96) *Horajoth* III, 8: „Ein Priester geht einem Leviten (im Range) vor, ein Levite einem Israeliten, ein Israelite einem Bastard, ein Bastard einem נָתִין, ein Nathin einem Proselyten, ein Proselyt einem freigelassenen Sklaven".

97) *Baba mezia* IV, 10.

in der Gesetzesbeobachtung nachlässig seien[98]), das ist wohl auch die nicht unbegründete Durchschnittsmeinung gewesen, wie denn im Talmud viel über die Proselyten geklagt wird.

Nach der deuteronomischen Gesetzgebung sollten zwei Völker, die Ammoniter und Moabiter, niemals in die Gemeinde Israel's aufgenommen werden, auch nicht im zehnten Gliede (*Deut.* 23, 4). Aus Anlass dieser Bestimmung soll einmal zur Zeit Gamaliel's II die Frage controvers geworden sein, ob ein ammonitischer Proselyt, der in die Gemeinde eintreten wollte, zugelassen werden dürfe. Gamaliel entschied verneinend, R. Josua aber bejahend, weil die alten Ammoniter längst nicht mehr da seien. Die Ansicht R. Josua's fand die Zustimmung der Gelehrten[99]).

§ 32. Die palästinensisch-jüdische Literatur.

Vorbemerkungen.

So zweifellos es einerseits ist, dass der Eifer für Gottes Gesetz und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft die beiden charakteristischen Merkmale des Judenthums in unserer Periode bildeten, so darf andererseits doch nicht übersehen werden, dass diese Interessen in sehr mannigfaltiger Weise sich äusserten, und dass daneben auf dem Gebiete des geistigen Lebens auch noch andere Bestrebungen einhergingen, die nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit jenen standen. In welchem Masse dies der Fall war, lehrt uns ein Blick auf die jüdische Literatur in unserer Periode. Das Aussehen derselben ist ein so mannigfaltiges, dass es schwer ist, alle einzelnen Züge zu einem Gesammtbilde zu vereinigen. Und zwar gilt dies schon von der Literatur des palästinensischen Judenthums; noch viel mehr aber, wenn wir auch die Literatur des hellenistischen Judenthums mit in Betracht ziehen. Es öffnet sich dann vor unseren Blicken ein Gebiet, so weitumfassend, so verschiedenartig gestaltet, dass man die innere Zusammengehörigkeit aller dieser Gebilde fast nicht mehr zu erkennen vermag.

Zwei Haupt-Gruppen lassen sich in dieser bunten Mannigfaltigkeit zunächst unterscheiden: die palästinensische und die hellenistische. Wir wählen diese Bezeichnungen in Ermange-

98) *Nidda* VII, 3.
99) *Jadajim* IV, 4.

lung von besseren und theilen darnach auch unsern Stoff in zwei Haupt-|Abschnitte. Es ist dabei aber nachdrücklich zu betonen, dass die Grenze zwischen beiden Gruppen eine fliessende ist und die Bezeichnungen sehr *cum grano salis* zu verstehen sind. Wir verstehen unter der palästinensisch-jüdischen Literatur diejenige, welche im Wesentlichen (aber auch nur im Wesentlichen) den Standpunkt des pharisäischen Judenthums vertritt, wie es in Palästina sich ausgebildet hat; unter der hellenistisch-jüdischen diejenige, welche entweder in der Form oder im Inhalt in irgendwie bemerkenswerther Weise hellenistische Beeinflussung zeigt. Die Producte der ersteren Gruppe sind der Mehrzahl nach in hebräischer Sprache geschrieben; aber die Abfassung in dieser kann nicht das entscheidende Merkmal bilden, schon deshalb nicht, weil in manchen Fällen es sich nicht mehr constatiren lässt, ob das Hebräische oder das Griechische die Ursprache war; sodann aber auch deshalb nicht, weil die griechische Sprache bei einigen etwas rein Äusserliches und Zufälliges ist. Wir stellen daher in diese Gruppe auch einige Schriften, welche vielleicht, ja wahrscheinlich von vornherein griechisch geschrieben sind, und behalten der anderen Gruppe nur diejenigen vor, bei welchen der hellenistische Einfluss entweder in der Form oder im Inhalt einigermassen deutlich hervortritt. Die Grenze zwischen beiden lässt sich aber nicht scharf fixiren: man kann einige Schriften fast mit demselben Recht zu der einen wie zu der anderen Gruppe zählen. Und wie unsere Unterscheidung nicht besagt, dass die einen hebräisch, die anderen griechisch geschrieben sind, so soll auch mit der Bezeichnung „palästinensisch“ nicht gesagt sein, dass diese alle in Palästina geschrieben sind. Es hat palästinensisches Judenthum auch ausserhalb Palästina's gegeben, wie umgekehrt auch hellenistisches Judenthum in Palästina.

Dem „palästinensischen“ Judenthum haben literarische Bestrebungen als solche in unserer Periode im Grunde fern gelegen. Man könnte fast sagen: es hat überhaupt keine Literatur gehabt. Denn die einzelnen literarischen Erzeugnisse, die es hervorgebracht hat, verfolgen der Mehrzahl nach praktische Zwecke und stehen nur in einem sehr losen Zusammenhang unter einander. Hier zeigt sich eben doch, dass der Eifer für das Gesetz und den väterlichen Glauben das Haupt-Interesse absorbirte. Wer zur Feder griff, that es in der Regel, um in irgend einer Form zum Festhalten an diesen Gütern zu ermahnen oder indirect auf Befestigung der gesetzestreuen Gesinnung hinzuwirken. Literarische Thätigkeit als solche und Pflege der Literatur im Interesse der allgemeinen Bildung kennt das genuine Juden-

thum nicht. Seine „Bildung“ besteht in der Kenntniss und Ausübung des Gesetzes.

Von diesem Standpunkte aus war es schon etwas Aussergewöhnliches, dass man in der Blüthezeit der hasmonäischen Dynastie die vaterländische Geschichte aufzeichnete (erstes Makkabäerbuch, Chronik Hyrkan's). Es setzt dies ein patriotisches Selbstgefühl voraus, welchem die vaterländische Geschichte als solche von Werth ist. Später, seit dem Niedergang der hasmonäischen Dynastie, finden wir keine Spur mehr von solcher jüdischen Geschichtschreibung: Josephus ist für diese Zeit ganz auf ausserjüdische Quellen angewiesen. — In näherem Zusammenhang mit den Bestrebungen des gesetzlichen Judenthums steht es bereits, wenn die Psalmendichtung in unserer Periode nach älteren Mustern fortgesetzt wurde (makkabäische Psalmen, Psalter Salomonis). Diese Lieder haben ja alle den Zweck der religiösen Erbauung, also — da man unter Religion damals das Festhalten am Gesetz verstand — mehr oder weniger den Zweck, die gesetzestreue Gesinnung zu pflegen und zu beleben. — Direct auf Befestigung dieser Gesinnung wirkt in unserer Periode die Spruchweisheit hin. Denn so mannigfaltig auch die Lebensweisheit ist, die in den Sprüchen des Jesus Sirach dargelegt ist: ihr Anfang und Ende ist doch: Fürchte Gott und halte seine Gebote. Vollends in den Sprüchen der Schriftgelehrten aus der Zeit der Mischna, die in den Pirke Aboth zusammengestellt sind, erklingt in allen Tonarten die Mahnung zu strenger Gesetzeserfüllung. — Demselben Zweck dient aber auch eine Literaturgattung ganz anderer Art: die paränetische Erzählung (Judith, Tobit). Wenn hier in freier Dichtung die Thaten und Schicksale von Personen vorgeführt werden, die durch heroischen Glaubensmuth oder exemplarische Frömmigkeit sich auszeichneten und sich dabei des Beistandes Gottes zu erfreuen hatten, so ist der Zweck der Erzählung nicht die Unterhaltung des Lesers, sondern die Einschärfung der Wahrheit, dass Gottesfurcht auch die höchste Weisheit sei, und zwar eine Gottesfurcht im Sinne des gesetzlichen, pharisäischen Judenthums. — Noch beliebter als die paränetische Erzählung war in unserer Periode die eigentliche prophetische Mahnrede, und zwar eine Mahnrede, welche sich stützte auf angebliche besondere Offenbarungen in Betreff der künftigen Geschicke des Volkes. Man liebte es, solche Offenbarungen anerkannten Autoritäten der Vorzeit in den Mund zu legen, um dadurch den darauf gegründeten Mahnungen und Tröstungen besonderes Gewicht zu verleihen. Der Zweck dieser prophetischen Pseudepigraphen (Daniel, Henoch, Himmelfahrt Mosis,

Apokalypse Baruch's, Apokalypse Esra's, Testamente der zwölf Patriarchen u. A.) war also immer ein eminent praktischer: Tröstung über die Leiden der Gegenwart und Ermunterung zum festen Ausharren beim Gesetz durch Hinweisung auf die Gewissheit von Lohn und Strafe in der Zukunft. — Alle diese literarischen Erzeugnisse | stehen mit der berufsmässigen Thätigkeit der Schriftgelehrten nicht in unmittelbarem Zusammenhang. Sie dienen zwar der Beförderung gesetzestreuer Gesinnung, haben es aber mit dem Gesetz und den heiligen Schriften als solchen nicht zu thun; vielmehr sind sie freie literarische Erzeugnisse von sehr verschiedenartiger Form, meist in Anlehnung an ältere Muster. Die Thätigkeit der Schriftgelehrten, welche sich auf den Text der heiligen Schriften bezog und diesen entweder nach seiner gesetzlichen oder nach seiner geschichtlichen und dogmatischen Seite bearbeitete, ist in unserer Periode noch vorwiegend mündlich ausgeübt worden. Namentlich gilt dies von der Bearbeitung des Gesetzes. Erst gegen Ende unserer Periode, zur Zeit R. Akiba's, hat man angefangen, die Resultate dieser gelehrten Bearbeitung des Gesetzes schriftlich zu fixiren (s. oben Bd. II, S. 377)[1]. Dagegen hat es literarische Bearbeitungen der heiligen Geschichte im Geiste der Schriftgelehrsamkeit allerdings schon in unserer Periode gegeben. Schon das Buch der Chronik kann hierher gerechnet werden, insofern es die ältere Geschichte Israel's nach den Idealen des späteren Judenthums umarbeitet (s. oben Bd. II, S. 339 f.). Ein classisches Muster des haggadischen Midrasch ist aber das Buch der Jubiläen, welches jedenfalls noch in unsere Periode gehört. Es bearbeitet die Geschichte der kanonischen Genesis ganz in der Weise des rabbinischen Midrasch. Andere literarische Erzeugnisse, die wahrscheinlich auch noch unserer Zeit angehören, greifen einzelne Episoden oder Personen der heiligen Geschichte heraus und verherrlichen diese durch frei erdichtete Legenden (Adambücher, Geschichte des Jannes und Jambres und Anderes). Es scheint jedoch, dass auf diesem Gebiete zunächst

1) Epiphanius spricht zwar mehrmals von einer Mischna der Hasmonäer (*haer.* 33, 9: *δευτέρωσις . . . τῶν υἱῶν Ἀσαμωναίου*, ebenso *haer.* 15 und ähnlich *haer.* 42 *p.* 332 *ed. Petav.*). Die betreffende Notiz ist aber so confus, dass sie sich nicht historisch verwerthen lässt. — Dunkel ist auch die Angabe der *Megillath Taanith*, dass am 14. Tammus „das Buch der Decrete" (ספר גזירתא) abgeschafft worden sei (*Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 103, 443, 445. Grätz, Gesch. der Juden III, 3. Aufl. S. 606, 4. Aufl. S. 567 f.). Nach gewöhnlicher Ansicht soll damit ein sadducäisches Strafgesetzbuch gemeint sein. — Jedenfalls haben wir keine sichere Spur davon, dass schon vor der Zeit Akiba's die pharisäische Gesetzestradition schriftlich fixirt worden wäre.

das hellenistische Judenthum mehr geleistet hat als das rabbinische. Für letzteres beginnt die Blüthe der haggadischen Dichtung erst im talmudischen Zeitalter. Der Zweck aller dieser Bearbeitungen oder Ausschmückungen der heiligen Geschichte ist nun nicht so unmittelbar, wie bei der Mehrzahl der bisher genannten Schriften, ein praktischer. Sie verdanken ihre Entstehung zunächst dem allgemeinen Interesse, das man für die heilige Geschichte über|haupt hatte: dem Trieb, diese möglichst genau und vollständig und richtig zu kennen, wobei aber sofort sich auch die Tendenz der Verherrlichung derselben geltend macht. Und diese Tendenz hat nun doch auch wieder eine praktische Spitze. Indem die heilige Geschichte in möglichstem Glorienscheine dargestellt wird, soll deutlich gemacht werden, in welchem Masse Israel je und je sich der wunderbaren Fürsorge seines Gottes zu erfreuen hatte, namentlich aber wie die heiligen Patriarchen durch exemplarischen Lebenswandel und wunderbare Thaten sich als wahre Gottesmänner documentirten.

So dient also doch die literarische Thätigkeit des palästinensischen Judenthums vorwiegend praktischen Zwecken. Am wenigsten gilt dies von der Geschichtschreibung, mit deren Darstellung wir hier beginnen.

I. Die Geschichtschreibung.

1. Das erste Makkabäerbuch.

Ueber die Geschichte der makkabäischen Erhebung und die damit zusammenhängende Geschichte der makkabäischen Brüder Judas, Jonathan und Simon müssen schon bald nach den Ereignissen selbst Aufzeichnungen gemacht worden sein. Denn der Verfasser des ersten Makkabäerbuches ist darüber so genau unterrichtet, wie es bei einem etwa zwei Generationen später lebenden Verfasser nicht möglich ist, wenn ihm nicht schriftliche Quellen vorgelegen haben[2]). Diese Quellen des ersten Makkabäer-

2) Eine Hinweisung auf diese Quellen liegt wahrscheinlich vor in der Stelle I *Makk.* 9, 22: *καὶ τὰ περισσὰ τῶν λόγων Ἰούδα καὶ τῶν πολέμων καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν ὧν ἐποίησε καὶ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐ κατεγράφη. πολλὰ γὰρ ἦν σφόδρα.* Bei *οὐ κατεγράφη* kann entweder ergänzt werden: „in diesem Buche“ oder „in der vorhandenen Literatur“. Wahrscheinlich ist es im letzteren Sinne gemeint, s. Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. S. XXII *sq.* Die Benützung schriftlicher Quellen im ersten Makkabäerbuche wird z. B. auch anerkannt von Nöldeke (Die alttestamentliche Literatur S. 67) und Mendelssohn (*Acta societatis phil. Lips. ed. Ritschelius t.* V, 1875, *p.* 99).

buches, über deren Ursprung und Beschaffenheit wir freilich nichts Näheres wissen, sind also vor allem zu nennen, wenn es sich um vollständige Verzeichnung der historischen Literatur unserer Periode handelt.

Unser erstes Makkabäerbuch selbst erzählt in zusammenhängender, sehr detaillirter und anschaulicher Weise die Ereignisse, welche zu der makkabäischen Erhebung geführt haben, dann den Verlauf dieser Erhebung selbst, besonders die Thaten und Schicksale Judas' des Makkabäers, ferner die weitere Geschichte der national-jüdischen Bestrebungen unter Führung Jonathan's, des Bruders des Judas, und die Begründung sowohl des hasmonäischen Hohenpriesterthums als der jüdischen Unabhängigkeit durch diesen, endlich die Geschichte Simon's, des Bruders und Nachfolgers Jonathan's, welcher durch Errichtung des erblichen Priester-Fürstenthums der Hasmonäer und durch völlige Loslösung des jüdischen Volkes von der syrischen Oberhoheit das Werk Jonathan's nach beiden Seiten hin zum Abschluss gebracht hat. Die Erzählung geht bis zum Tode Simon's, umfasst also im Ganzen einen Zeitraum von vierzig Jahren (175—135 vor Chr.). — Der Standpunkt des Erzählers ist der des gläubigen, gesetzestreuen Judenthums. Es ist aber doch bemerkenswerth, dass die Erfolge der makkabäischen Bestrebungen fast nirgends auf ein unmittelbares, wunderbares Eingreifen Gottes zurückgeführt werden, sondern durchgängig als Resultat der kriegerischen Tüchtigkeit und politischen Klugheit der makkabäischen Fürsten erscheinen. Allerdings handeln diese Fürsten stets im unerschütterlichen Vertrauen auf Gottes mächtigen Schutz und Beistand. Man würde also irren, wenn man dem Verfasser religiösen Sinn absprechen wollte. Aber er äussert sich doch in anderer Weise, als in der älteren Geschichtschreibung des Alten Testaments. Deutlich tritt dabei das dynastische Interesse des Verfassers hervor. Er will die Verdienste der makkabäischen Fürsten um die Freiheit und Selbständigkeit des jüdischen Volkes hervorheben. Die Schilderung der misslungenen Expedition des Joseph und Asarja (5, 55—62) schliesst mit der Bemerkung, dass diese geschlagen wurden, weil sie gegen den Willen des Judas den Kampf unternommen hatten (5, 61 vgl. 5, 18—19). „Sie waren aber nicht aus dem Geschlecht jener Männer, durch welche Israel gerettet werden sollte“ (5, 62: *αὐτοὶ δὲ οὐκ ἦσαν ἐκ τοῦ σπέρματος τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἷς ἐδόθη σωτηρία Ἰσραὴλ διὰ χειρὸς αὐτῶν*). Vgl. auch 13, 2—6. 14, 26 [3]). — Der Stil ist schlicht erzählend.

3) Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 206: „Der Verf. des ersten Makkabäerbuches ist der Reichshistoriograph der hasmonäischen Dynastie“.

in der Weise der alttestamentlichen Geschichtschreibung. Dabei verfügt der Verfasser über eine solche Fülle specieller Daten, dass über die Glaubwürdigkeit im Grossen und Ganzen kein Zweifel obwalten kann. Das Buch gehört zu den werthvollsten Quellen, die wir überhaupt für die Geschichte des jüdischen Volkes haben. Dieser Werth wird auch nicht dadurch beeinträchtigt, dass der Verfasser über die Verhältnisse der auswärtigen Völker sich sehr mangelhaft orientirt zeigt. Man erkennt daran eben nur den naiven Standpunkt des ausschliesslich die jüdischen Verhältnisse überblickenden Beobachters, beziehungsweise seiner Quellen. Auch die Freiheit, mit welcher die Zahlen behandelt und den auftretenden Personen Reden in den Mund gelegt werden, kann kaum zu Ungunsten des Verfassers in's Gewicht fallen. In solchen Dingen war die alte Geschichtschreibung überhaupt nicht sehr ängstlich. Ungemein werthvoll ist es, dass alle wichtigeren Ereignisse nach einer festen Aera, nämlich nach der seleucidischen Aera vom J. 312 vor Chr., chronologisch fixirt werden (über die Frage, ob diese nach dem gewöhnlichen, oder nach einem etwas abweichenden Anfangstermine berechnet werde, s. § 3). — In Betreff der Abfassungszeit ist man darin einig, dass der Verfasser noch vor der römischen Eroberung, also vor dem J. 63 vor Chr. geschrieben haben müsse. Denn er kennt die Römer nur als Freunde und Beschützer des jüdischen Volkes gegenüber den syrischen Königen. Andererseits kennt er bereits eine Chronik der Geschichte des Johannes Hyrkanus, hat also frühestens gegen Ende von dessen Regierung, wahrscheinlich erst nach derselben geschrieben. Hiernach würden sich für die Abfassung die ersten Decennien des ersten Jahrhunderts vor Chr. ergeben. — Das Buch ist ursprünglich hebräisch (oder aramäisch) geschrieben, wie aus dem sprachlichen Charakter mit Sicherheit geschlossen werden darf und überdies durch das Zeugniss des Origenes und Hieronymus bestätigt wird. Der von Origenes mitgetheilte hebräische (oder aramäische) Titel *Σαρβὴθ Σαβαναιέλ* ist bis zur Zeit noch ein ungelöstes Räthsel. — Erhalten ist uns nur eine griechische Uebersetzung, die wahrscheinlich schon Josephus gekannt hat. Dadurch, dass sie der griechischen Bibel einverleibt und mit dieser in der christlichen Kirche gelesen wurde, ist das Buch vom Untergang gerettet worden.

Origenes sagt am Schlusse seiner Beschreibung des hebräischen Kanons (bei *Euseb. Hist. eccl.* VI, 25, 2): *Ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκὰ, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαβαναιέλ*. Er hat also das erste Makkabäerbuch (denn dieses ist sicherlich gemeint) hebräisch gekannt, aber als nicht zum hebräischen Kanon gehörig. — *Hieronymus*, *Prologus galeatus* zu den Büchern Samuelis (*Opp. ed. Vallarsi* IX, 459 *sq.*): *Machabaeorum primum librum He-*

braicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque φράσει probari potest. — Ueber den Sinn des von Origenes mitgetheilten Titels sind die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden (s. *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* III, 745; Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. S. XVII; Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer S. 22; *Curtiss, The name Machabee* 1876 *p.* 30; *Derenbourg, Histoire de la Palest. p.* 450 *sq.*; D. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XV, 1888, S. 179 f.; Sachs, *Revue des études juives t.* XXVI, 1893, *p.* 161—166; und überhaupt die unten genannte allgemeine Literatur). Sie beruhen aber fast alle auf der seit Stephanus herrschend gewordenen Lesart Σαρβὴθ Σαρβανεέλ, während nach dem Zeugniss der Handschriften nur die Lesart Σαρβὴθ Σαβαναιέλ in Betracht kommen kann (so auch der christliche *Josephus, Hypomnest. c.* 25, bei *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. t.* II, Anhang *p.* 48. Ueber die Ueberschrift in der syr. Uebers. s. Gottfr. Schmidt, Ueber die beiden syrischen Uebersetzungen des 1. Makkabäerb., Göttingen, Diss. 1896, S. 19). Es ist daher zu erwägen, ob nicht Σαβαναιελ dasselbe Wort ist wie Σαραμελ I *Makk.* 14, 27.

Die Bekanntschaft des Josephus mit dem ersten Makkabäerbuche ist im Allgemeinen zweifellos; dagegen seine Bekanntschaft mit unserem griechischen Texte nicht unbestritten. Michaelis hat in seiner deutschen Uebersetzung des 1. Makkabäerbuches (1778) die Ansicht aufgestellt, dass Josephus den hebräischen Text benützt habe. Seine Beweise sind jedoch nicht stringent. Neuerdings hat Destinon (Die Quellen des Flavius Josephus 1882, S. 60—91) die Vermuthung ausgesprochen, dass dem Josephus (oder vielmehr, wie Destinon meint, dem Anonymus, dessen Werk Josephus nur überarbeitet habe) eine ältere Redaction des 1. Makkabäerbuches vorgelegen habe, die einerseits in manchen Punkten noch vollständiger war als unser Buch, andererseits den ganzen letzten Abschnitt Cap. 14—16, der als eine spätere Ergänzung zu betrachten sei, noch nicht hatte. Der erste Punkt lässt sich aber nicht ausreichend begründen; denn die Notizen, die Josephus mehr hat, sind entweder aus anderen Quellen geschöpft oder aus der Phantasie des Josephus entsprungen. Die andere Frage dagegen, ob Josephus den Schlussabschnitt des Buches gekannt hat, verdient bei der auffallenden Kürze, mit welcher er über die Regierung Simon's hinweggeht, allerdings Erwägung. — Für die Bekanntschaft des Josephus mit unserem griechischen Texte s. Grimm, |Exeget. Handbuch zu I Makk. S. XXVIII. Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus 1879, S. 80—90. Drüner, Untersuchungen über Josephus, Marburg, Dissert. 1896, S. 35—50 (über die Art, wie Jos. das 1. Makkabäerbuch bearbeitet hat).

In der christlichen Kirche ist unser Buch von Anfang an gelesen worden. S. *Tertullian. adv. Judaeos c.* 4: *Nam et temporibus Maccabaeorum sabbatis pugnando fortiter fecerunt etc.* (vgl. I *Makk.* 2, 41 ff.). — *Hippolytus, Comment. in Daniel* IV *c.* 3 *fin.* (*ed. Bonwetsch* 1897, *p.* 194) nimmt auf I *Makk.* 1, 5—9 Bezug mit der Formel ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῶν Μακκαβαϊκῶν ἀναγέγραπται, und macht im weiteren Verlaufe seiner Auslegung Daniel's den reichlichsten Gebrauch von unserem Buche (*ed. Bonwetsch l.* IV *c.* 26. 42—47, nur ein Auszug davon steht in *Hippolyti opp. ed. Lagarde p.* 155. 163—165). — *Origenes* (ausser der bereits erwähnten Stelle bei *Euseb. hist. eccl.* VI, 25, 2) bes. *Comment. in epist. ad Rom. l.* VIII *c.* 1 (bei *Lommatzsch* VII, 193): *sicut Mathathias, de quo in primo libro Machabaeorum scriptum est, quia „zelatus est in lege Dei etc.“* (I Makk. 2, 24). Beachte die Bezeichnung unseres Buches als erstes Buch der Makkabäer, wie bei Hippolytus und Hiero-

nymus an den angeführten Stellen und bei *Euseb. Demonstr. evang.* VIII, 2, 72 *ed. Gaisford: ἡ πρώτη καλουμένη τῶν Μακκαβαίων βίβλος.* — *Cyprianus* citirt in seinen *testimoniis* verschiedene Stellen, stets mit der Formel: *in Machabaeis* (*testimon.* III, 4. 15. 53). — Ueber die weitere Geschichte des Buches in der christlichen Kirche s. die Werke und Abhandlungen über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, auch Jahn's Einleitung in die göttl. Bücher des Alten Bundes, 2. Aufl. II. Thl., 3. u. 4. Abschn. (1803), 1. u. 2. Beilage, sowie meinen Artikel „Apokryphen des A. T." in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 624—629. In der protestantischen Kirche ist es bekanntlich üblich geworden, die dem hebräischen Kanon fremden Bücher der Bibel, zu welchen eben das unsrige gehört, nach dem Vorgange des Hieronymus als „Apokryphen" zu bezeichnen.

Der griechische Text ist uns, gemäss dieser Geschichte des Buches, nur durch die Handschriften der griechischen Bibel überliefert. Da im *Vaticanus* 1209 die Makkabäerbücher fehlen (sie waren darin nie enthalten, s. Nestle, Theol. Litztg. 1895, 148 f.), so sind die wichtigsten Handschriften: der *Sinaiticus* (in Fritzsche's Ausgabe der Apokryphen unter der Signatur X angeführt) und der *Alexandrinus* (bei Fritzsche, wie schon bei Holmes und Parsons, Nr. III); demnächst ein *Venetus* (in den kritischen Apparaten: Nr. 23). Alle übrigen Handschriften sind Minuskel-Handschriften. Näheres s. in meinem Artikel „Apokryphen" in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 629—630. — Gedruckt ist der Text unseres Buches, wie überhaupt der sogenannten Apokryphen, in den meisten Ausgaben der Septuaginta. Der Vulgärtext stammt aus der sixtinischen Ausgabe (*Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti* V. *Pont. Max. editum*, *Romae* 1587). Den reichhaltigsten kritischen Apparat giebt *Vetus Testamentum Graecum edd. Holmes et Parsons*, 5 Bde., *Oxonii* 1798—1827 (die Apokryphen stehen zusammen im 5. Bande). Eine bequeme Handausgabe: *Vetus Testamentum Graece juxta* LXX *interpretes, ed. Tischendorf*, 2 Bde., *Lips.* 1850 (6. Ausg. 1880, 7. Ausg. 1887, diese beiden mit Supplement von Nestle). Sowohl Holmes und Parsons als Tischendorf folgen dem sixtinischen Texte. Nur handschriftliches Material giebt dagegen: *The Old Testament in Greek according to the Septuagint, ed. by Swete*, 3 *voll. Cambridge* 1887—1894 (druckt als Text den Wortlaut des Vaticanus und, wo dieser fehlt, den des Alexandrinus, unter dem Text die Varianten der wichtigsten anderen Handschriften). — Separat-Ausgaben der Apokryphen: *Libri Vet. Test. apocryphi, textum graecum recognovit Augusti, Lips.* 1804. *Libri Vet. Test. apocryphi graece, accurate recognitos ed. Apel, Lips.* 1837. *Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, recensuit et cum commentario critico edidit Fritzsche, Lips.* 1871 (Fritzsche giebt eine eigene Recension auf Grund des von Holmes und Parsons gebotenen Materiales und des neu hinzugekommenen Sinaiticus sowie der Fragmente des Codex Ephrämi). Die wichtigste Bibelhandschrift, der Vaticanus, ist bei Fritzsche für einige Bücher noch gar nicht verglichen, da Holmes und Parsons keine vollständige Collation hatten. Diese Handschrift ist zwar schon für die sixtinische Ausgabe benützt und hat insofern auf die Gestaltung des Vulgärtextes Einfluss geübt. Mit einiger Zuverlässigkeit ist aber ihr Text überhaupt erst bekannt geworden durch die neue römische Ausgabe (*Bibliorum Sacrorum Graecus codex vaticanus, edd. Vercellone et Cozza*, 6 Bde., Rom 1868—1881; vgl. Theol. Litztg. 1882, 121) und durch die phototypische Reproduction der ganzen Handschrift (*Novum Testamentum e codice Vaticano* 1209 *phototypice repraesentatum* 1889, vgl. Gebhardt, Theol. Litztg. 1890, 393. *Vetus Testamen-*

tum juxta LXX *interpretum versionem e codice omnium antiquissimo graeco Vaticano* 1209 *phototypice repraesentatum* 1890, vgl. Nestle, Theol. Litztg. 1895, 146; und dessen Septuagintastudien II, Progr. Ulm 1896). Die Ausgabe von Mai (*Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano,* 5 Bde., Rom 1857) ist unbrauchbar. Auf Grund der Ausgabe von Vercellone und Cozza hat Nestle der Tischendorf'schen Septuaginta-Ausgabe eine Collation beigegeben (auch separat unter dem Titel: *Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab E. Nestle, Lips.* 1880, 2. Aufl. 1887)[4]. — Mehr über die Ausgaben s. in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 634 f. und III, 4—10.

Von den alten Uebersetzungen sind für die Geschichte der Text-Ueberlieferung von Interesse: 1) Die lateinischen, deren es zwei giebt: a) die in die Vulgata aufgenommene, und b) eine andere bis Cap. 13 erhalten in einem *cod. Sangermanensis,* beide bei *Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, t.* II, *Remis* 1743. Der vollständige Text der im *Sangerm.* verstümmelten Uebersetzung ist von Berger entdeckt worden in der sog. ersten Bibel von Alcalá, jetzt in Madrid, Univ.-Bibl. *n.* 31, *saec.* IX/X (*Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* 1893, *p.* 68, vgl. 22 *sq.* Ders. in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques t.* XXXIV, 2, 1893, *p.* 147 *sqq.*). Einen aus beiden Versionen gemischten Text giebt die Bibel von Lyon *n.* 356, *saec.* IX *init.* (*Berger, Histoire de la Vulgate p.* 62, *Notices et extraits p.* 150). — 2) Die syrische in der Peschito. Ueber deren Ausgaben und Handschriften s. Ceriani, *Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del Vecchio Testamento* (*Memorie del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere, vol.* XI, 1870). Nestle Art. „Syrische Bibelübersetzungen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XV, 192 ff. 3. Aufl. III, 167 ff. Gwynn in *Wace, Apocrypha, London* 1888, *vol.* I, *p.* XLIII—XLVI. Separat-Ausgabe der Apokryphen: *Libri Vet. Test. apocryphi Syriace ed. Lagarde, Lips.* 1861. In der grossen, von Ceriani in photolithographischer Nachbildung herausgegebenen Mailänder Peschito-Handschrift (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano ed. Ceriani,* 2 Bde., Mailand 1876—1883) liegt bis Cap. 14 eine vom gedruckten Vulgärtext abweichende syrische Uebersetzung vor; s. Ceriani's Vorbemerkungen, Nestle, Theol. Literaturztg. 1884, *col.* 28, Gottfr. Schmidt, Ueber die beiden syrischen Uebersetzungen des 1. Maccabäerbuches, Göttingen, Diss. 1896 (auch in: Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. XVII, 1897, S. 1—47, 233—262). — Mehr über die alten Uebersetzungen s. in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 630—634. Die Texte auch in der Londoner Polyglotte Bd. IV.

Exegetische Hülfsmittel. — 1) Special-Lexikon: *Wahl, Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica, Lips.* 1853. — 2) Neuere Uebersetzungen: Deutsche Uebersetzungen der Apokryphen geben: De Wette (Die heil. Schrift des A. und N. T.'s übersetzt, 4. Aufl. 1858), Holtzmann (in Bunsen's Bibelwerk für die Gemeinde, Bd. 7, Leipzig 1869), Zöckler (in: Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes, *A.* Altes Test. 9. Abth. Die Apokryphen, 1891; dazu Gunkel,

4) Die obigen Bemerkungen über den Vaticanus sind hier eingefügt wegen seiner Bedeutung für den Text der Septuaginta und der Apokryphen überhaupt. Gerade für das erste Makkabäerbuch kommt das Gesagte nicht in Betracht, da dieses im Vaticanus fehlt.

Theol. Litztg. 1892, 126), Reuss, Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert, hrsg. aus dem Nachlass des Verf. von Erichson und Horst, 1892—1894. (Die Apokryphen in Bd. 6 und 7, 1894, wie in dem unten genannten französischen Werke.) — Uebersetzungen in andere moderne Sprachen: *Dijserinck, De apocriefe boeken des ouden verbonds, uit het grieksch opnieuw vertaald en met opschriften en eenige aanteekeningen voorzien, Haarlem* 1874. *Reuss, La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, Ancien Testament*, VIe *partie: philosophie religieuse et morale des Hébreux, Paris* 1878 (enthält u. A.: Sirach, Weisheit, Tobit, Zusätze zu Daniel, Baruch, Gebet Manasse's); desselben Werkes VIIe *partie: littérature politique et polémique, Paris* 1879 (enthält u. A.: die Makkabäerbücher, Judith, Bel und der Drache, Brief Jeremiä). *Bissell, The Apocrypha of the Old Testament with historical introductions, a revised translation, and notes critical and explanatory, New York* 1880. *Ball, The ecclesiastical or deutero-canonical books of the Old Testament commonly called The Apocrypha, edited with various renderings and readings from the best authorities, London s. a.* [1892] (bildet eine Ergänzung der „*Variorum Bible*", über welche zu vgl. Theol. Litztg. 1878, 177 und 1891, 244). *Churton, Uncanonical and Apocryphal Scriptures*, 1884 (kenne ich nur aus *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 123). — Ueber Luther's Uebersetzung: Grimm, Luthers Uebersetzung der ATl. Apokr. (Stud. und Krit. 1883, S. 375—400). — 3) Kommentare: J. D. Michaelis, Deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Maccabäer mit Anmerkungen, 1778. — Grimm, Das erste Buch der Maccabäer erklärt | (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.'s, 3. Thl.), Leipzig 1853 (bei weitem die gediegenste Arbeit, die wir haben). — Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer, Leipzig 1875. — G. Rawlinson in dem sog. *Speaker's Commentary* (Genauer Titel: *The Holy Bible according to the authorized version with an explanatory and critical commentary and a revision of the translation by Clergy of the Anglican Church. Apocrypha ed. by H. Wace*, 2 *voll. London* 1888; die Makkabäerbücher stehen hier *vol.* II, *p.* 373—648). — *Fairweather and Black, The first book of Maccabees. Cambridge* 1897. — Noch mehr exegetische Literatur s. bei Grimm S. XXXIV f. *Fürst, Bibliotheca Judaica* II, 317 f. und in Herzog's Real-Enc. I, 635 f.

Kritische Untersuchungen: *Frölich, Annales compendiarii regum et rerum Syriae, Viennae* 1744. — *E. F. Wernsdorf, De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio, Lips.* 1746. — *Frölich, De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio Lipsiae edita in examen vocata, Viennae* 1746. — *Gottl. Wernsdorf, Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum, Wratislav.* 1747. — (*Khell*), *Auctoritas utriusque libri Maccabaici canonico-historica adserta, Viennae* 1749. — Rosenthal, Das erste Makkabäerbuch, Leipzig 1867. — Schnedermann, Ueber das Judenthum der beiden ersten Makkabäerbücher (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1884, S. 78—100). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895, S. 69—76 (erklärt sämmtliche Briefe und Urkunden für eine freie Erfindung des griechischen Bearbeiters). — Materialien zur Kritik enthalten auch die älteren und neueren Streitschriften über den Werth der Apokryphen von Rainold, Keerl, Stier, Hengstenberg, Vincenzi u. A.; s. Herzog's Real-Enc. I, 628.

Ueber die Entstehungsverhältnisse unseres Buches und der Apokryphen überhaupt handeln: Jahn, Einleitung in die göttl. Bücher des A. B.

2. Aufl. II. Thl. 3. u. 4. Abschn. Wien 1803. — Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T., Leipzig 1795. — Bertholdt, Historisch-kritische Einl. in die sämtl. kanon. und apokr. Schriften des A. und N. T.'s, 6 Bde. Erlangen 1812—1819. — Welte, Specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher des A. T.'s, Freiburg 1844 (auch u. d. T. Einl. in die heil. Schriften des A. T.'s von Herbst, II. Theil, 3. Abth.). — Scholz, Einleitung in die heil. Schriften des A. und N. T.'s, 3 Bde. Köln 1845—1848. — Nöldeke, Die Alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, Leipzig 1868. — De Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T.'s, 8. Aufl. bearb. von Schrader, Berlin 1869. — Reusch, Lehrb. der Einl. in das A. T., 4. Aufl. Freiburg 1870. — Keil, Lehrb. der hist.-krit. Einleitung in die kanon. und apokryph. Schriften des A. T.'s, 3. Aufl. 1873. — Kaulen, Einleitung in die heil. Schrift A. und N. T.'s, 2. Hälfte, 1. Abth.: Besondere Einl. in das A. T., Freiburg 1881, 3. Aufl. 1893. — Kleinert, Abriss der Einleitung zum A. T. in Tabellenform, Berlin 1878. — Reuss, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881. — Vatke's Historisch-kritische Einleitung in das A. T., hrsg. von Preiss, 1886. — *Cornely* (*S. J.*), *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros, vol.* II, 1—2: *Introductio specialis in Vet. Test. libros. Paris* 1887. — König, Einleitung in das A. T. mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments, 1893. —— Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 1857, S. 200 ff. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 602 ff. — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. IV, 89 ff. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. 1886, S. 100 ff.

2. Die Geschichte des Johannes Hyrkanus.

Ein ähnliches Werk wie das erste Makkabäerbuch ist wahrscheinlich die Geschichte des Johannes Hyrkanus gewesen, die am Schlusse des ersten Makkabäerbuches erwähnt wird, I. Makk. 16, 23—24: *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ἰωάννου καὶ τῶν πολέμων αὐτοῦ καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν αὐτοῦ ὧν ἠνδραγάθησε, καὶ τῆς οἰκοδομῆς τῶν τειχέων ὧν ᾠκοδόμησε, καὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ, ἰδοὺ ταῦτα γέγραπται ἐπὶ βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ, ἀφ' οὗ | ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ.* Abgesehen von dieser Notiz fehlt uns jede Kunde von dem Werke. Da die Regierung des Johannes Hyrkanus für die folgenden Generationen nicht dasselbe Interesse hatte wie die Epoche, in welcher durch die Thaten der Makkabäer die jüdische Freiheit begründet wurde, so ist jenes Werk wohl nur wenig verbreitet worden und bald verloren gegangen. Schon Josephus hat es offenbar nicht gekannt; denn die Meinung, dass er es in seiner Archäologie benützt habe[5]), ist mehr als unwahrscheinlich. Die spärlichen Notizen, die er über die Regierung des Johannes Hyrkanus überhaupt giebt, sind ent-

5) So Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus (1879), S. 90—94.

weder, soweit sie die äussere politische Geschichte betreffen, aus griechischen Historikern geschöpft, oder, sofern sie die inneren Verhältnisse betreffen, rein legendarischen Charakters. Von der Benützung einer gleichzeitigen jüdischen Quelle findet sich keine Spur. — Bei diesem frühzeitigen Verschwinden der Chronik Hyrkan's ist es auch undenkbar, dass sie noch im 16. Jahrhundert handschriftlich existirt haben sollte, wie von Manchen nach dem Vorgange des Sixtus Senensis angenommen worden ist.

Sixtus Senensis beschreibt in seiner *Bibliotheca sancta* (*Venetiis* 1566) *p.* 61 *sq.* ein viertes Makkabäerbuch, welches er in der Bibliothek des Santes Pagninus zu Lyon gesehen habe, und das mit den Worten begann: *Καὶ μετὰ τὸ ἀποκτανθῆναι τὸν Σίμωνα ἐγενήθη Ἰωάννης υἱὸς αὐτοῦ ἀρχιερεὺς ἀντ' αὐτοῦ.* Nach der Inhaltsangabe, welche Sixtus Senensis davon macht, war darin einfach die Geschichte des Johannes Hyrkanus erzählt, und zwar genau so wie bei Josephus (dieselben Thatsachen und in derselben Reihenfolge). Dabei bemerkt er selbst: *Historiae series et narratio eadem fere est quae apud Josephum libro Antiquitatum decimo tertio; sed stylus, hebraicis idiotismis abundans, longe dispar.* Er spricht daher die Vermuthung aus, dass es eine griechische Uebersetzung der am Schlusse des ersten Makkabäerbuches erwähnten Chronik Hyrkan's sei. In dieser Vermuthung sind ihm manche Neuere gefolgt und haben daher bedauert, dass die Handschrift bald darauf durch den Brand der Bibliothek verloren gegangen ist (s. *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graeca* III, 748. Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. 16, 24). Allein schon nach der Inhaltsangabe des Sixtus Senensis scheint es mir kaum fraglich, dass das Buch lediglich eine Reproduction des Josephus war, vielleicht durch Vermittelung eines hebräischen Textes.

3. Josephus' Geschichte des jüdischen Krieges.

In der nachhasmonäischen Zeit scheint der Trieb zur Geschichtschreibung in den Kreisen des genuinen Judenthums erloschen zu sein. Wenigstens begegnet uns nirgends eine Notiz darüber, dass zusammenhängende historische Aufzeichnungen unternommen worden | wären[6]). Erst die gewaltigen Ereignisse des Krieges vom J. 66—70 n. Chr. haben wieder Veranlassung zu solchen gegeben. Der jüdische Priester Joseph, Sohn des Matthias, bekannter unter dem Namen Flavius Josephus, hat über die Geschichte

6) Es sind überhaupt aus jener Zeit nur zweierlei Arten historischer Aufzeichnungen bekannt: 1) Die Geschlechtsregister der Familien, deren Erhaltung und Fortsetzung aus religiösen Gründen von Wichtigkeit war (s. darüber oben Bd. II, S. 227 und 229). — 2) Der Fastenkalender, *Megillath Taanith*, d. h. das Verzeichniss der Tage, an welchen wegen der Erinnerung an irgend ein freudiges Ereigniss nicht gefastet werden durfte (Näheres darüber s. §. 3) — Beide Arten von Aufzeichnungen fallen aber, wenn sie auch historische Urkunden sind, doch nicht unter den Begriff der historischen Literatur.

dieses Krieges, den er handelnd und leidend miterlebt hat, ein Werk in seiner Muttersprache, also wohl in aramäischer Sprache verfasst, welches hauptsächlich für die ἄνω βάρβαροι, d. h. die Juden Mesopotamiens und Babyloniens bestimmt war. Wir kennen dasselbe nur aus der Notiz, die er selbst darüber in seiner griechischen Bearbeitung der Geschichte des jüdischen Krieges giebt, *Bell. Jud. prooem.* 1: προυθέμην ἐγὼ τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, Ἑλλάδι γλώσσῃ μεταβαλών, ἃ τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ συντάξας ἀνέπεμψα πρότερον, ἀφηγήσασθαι. — Die griechische Bearbeitung dieses Werkes, wie überhaupt die uns erhaltenen Werke des Josephus gehören dem Gebiete der hellenistisch-jüdischen Literatur an, sind also im nächsten § zu erwähnen.

Kottek, Das sechste Buch des *Bellum Judaicum* nach der von Ceriani photolithographisch edirten Peschitta-Handschrift übersetzt und kritisch bearbeitet, Berlin 1886, hat die Meinung aufgestellt, dass diese syrische Uebersetzung nicht aus dem griechischen, sondern aus dem aramäischen Original des Josephus geflossen sei. Gegen diesen kritiklosen Einfall s. Nöldeke's Recension im Lit. Centralbl. 1886, Nr. 26.

II. Die Psalmendichtung.

1. Die Psalmen der Makkabäerzeit.

Schon Calvin bemerkt zu Ps. 44: *Querimoniae quas continet, proprie conveniunt in miserum illud et calamitosum tempus, quo grassata est saevissima tyrannis Antiochi.* Seitdem ist die Frage, ob sich in unserem Kanon auch Psalmen aus der makkabäischen Zeit befinden, oft erwogen und mehr und mehr im bejahenden Sinne entschieden worden. Namentlich waren es Hitzig, Lengerke und Olshausen, welche eine grosse Menge von Psalmen in die Zeit der makkabäischen Kämpfe und noch später (unter die Regierung der hasmonäischen Fürsten bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr.) verlegten. Andere haben die Zahl der makkabäischen Psalmen auf einige wenige beschränkt. Die Thatsache aber, dass wir im Kanon auch Psalmen aus der Makkabäerzeit haben, wird mehr und mehr anerkannt. Irgend welche plausible Gründe dagegen lassen sich in der That nicht vorbringen. Denn die Behauptung, dass jene Zeit | nicht religiös und poetisch productiv gewesen sei, ist eine reine *petitio principii*; und nicht besser steht es mit der anderen Behauptung, dass der Kanon damals schon abgeschlossen gewesen sei; denn darüber wissen wir eben schlechterdings gar nichts, oder vielmehr: das Buch Daniel allein beweist schon das Gegentheil. Steht also die Möglichkeit makkabäischer Psalmen

ausser Frage, so kann nur auf Grund des Inhaltes der einzelnen Psalmen entschieden werden, ob jene Möglichkeit auch Wirklichkeit ist. Und in dieser Hinsicht hat sich bereits ein weitgehender Consensus darüber gebildet, dass namentlich bei Ps. 44, 74, 79 und 83 die stärksten Gründe für deren Entstehung in der Makkabäerzeit sprechen. Nur in der damaligen Zeit konnte mit Fug und Recht behauptet werden, wie es in Ps. 44 geschieht, dass das Volk treu den Bund mit Jahve gehalten habe und nicht von ihm abgewichen sei, und dass es gerade deshalb, also um der Religion willen verfolgt werde (Ps. 44, Vers 18. 19. 23). Nur in die damalige Zeit passt es, wenn wir hören, dass die „Gotteshäuser" (מוֹעֲדֵי־אֵל), d. h. die Synagogen im Lande verbrannt worden seien, und dass kein Prophet mehr da sei (Ps. 74, 8—9). Von keiner anderen Zeit passt so gut wie von der makkabäischen Alles, was in Ps. 79 über die Verunreinigung, nicht Zerstörung, des Tempels und die Verwüstung Jerusalems, und in Ps. 83 über die Verfolgung Israels gesagt wird. Sind aber diese vier Psalmen in der makkabäischen Zeit entstanden, dann werden derselben Zeit auch noch manche andere verwandte zuzuweisen sein. — Es kann also im Grunde nicht das „ob?" sonder nur das „wie viel?" streitig sein. Und dieses wird immer streitig bleiben, da nur die wenigsten Psalmen so deutliche zeitgeschichtliche Merkmale tragen, wie die genannten. Uns kann es hier genügen, die Thatsache constatirt zu haben, dass die fromme Gemeinde der Makkabäerzeit auch auf dem Gebiete der religiösen Lyrik ihre productive Kraft bewährt hat, indem sie in neuen Psalm-Liedern vor Gott ihre Noth klagte und von dem Allmächtigen Schutz und Errettung erflehte.

Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung (ins Deutsche übertragen von Rothstein 1894), S. 192—194, 417—420, erkennt an, dass die Psalmen 44, 74, 79 und 83 ihrem Inhalte nach in die Makkabäerzeit passen würden, bezweifelt aber ihre Herkunft aus dieser Zeit wegen ihrer Stellung innerhalb der ersten drei Bücher des Psalters und ist deshalb geneigt, sie in die Zeit des Artaxerxes Ochus zu verlegen, der die Juden in ähnlicher Weise bekämpfte wie Antiochus Epiphanes. Ihm folgen *Cheyne*, *Introduction to the book of Isaiah* 1895, und Budde, Theol. Litztg. 1896, 287. Aber das Wenige, was wir über die Unternehmungen des Artaxerxes Ochus gegen die Juden wissen (s. oben S. 6), macht es nicht wahrscheinlich, dass es sich damals um eine Religionsverfolgung wie unter Antiochus Epiphanes gehandelt hat.

Die Literatur über unsere Frage s. in den Einleitungen in's Alte Testament, z. B. bei De Wette-Schrader, Einl. in die kanon. und apokr. Bücher des A. T.'s (1869) § 334; Kleinert, Abriss der Einl. zum A. T. (1878) S. 45.

Für die Annahme makkabäischer Psalmen im Kanon haben sich ausgesprochen: Rüdinger (1580). — Venema (1762—67). — *E. G. Bengel*, *Dissertatio ad introductiones in librum Psalmorum supplementa quaedam ex-*

hibens, Tubing. 1806. — Hitzig, Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert, Heidelb. 1831. Ders., Die Psalmen, 2 Thle. Heidelb. 1835—1836. Ders., Ueber die Zeitdauer der hebräischen Psalmenpoesie (Züricher Monatsschrift 1856, S. 436—452). — *Hesse, De psalmis Maccabaicis, Vratisl.* 1837. — Lengerke, Die fünf Bücher der Psalmen, 2 Bde. Königsberg 1847. — Olshausen, Die Psalmen erklärt, Leipzig 1853 (als 14. Lieferung des Exeget. | Handbuchs zum A. T.). — *De Jong, Disquisitio de psalmis Maccabaicis, Lugd. Bat.* 1857. — Steiner, Art. „Psalmen" in Schenkel's Bibellex. V, 1—9. — Grätz, Gesch. der Juden II, 2 (1876) S. 443—451. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 481. Vgl. auch: *Reuss, La Bible, Ancien Testament* V^e^ *partie, Paris* 1875 (deutsch: Das Alte Testament, Bd. V, 1893). — Giesebrecht, Ueber die Abfassungszeit der Psalmen (Stade's Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. Bd. I, 1881, S. 276—332). — Kessler, Die asaphitische Psalmengruppe in Beziehung auf makkabäische Lieder untersucht, Halle, Diss. 1889 (nur Ps. 74 und 79 makkab.). — Cornill, Einl. in das A. T. (1891), § 36, 10. — *Cheyne, The origin and religious contents of the Psalter, London* 1891 (setzt 27 Psalmen in die makkabäische Zeit; hat aber diese Meinung schon 1895 wieder zurückgenommen, s. oben). — Mühlmann, Zur Frage der makkabäischen Psalmen, Berlin, Progr. des k. Wilhelms-Gymnasium 1891. — Baethgen, Handkommentar zum A. T. II, 2: Die Psalmen, 1892. — Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1894. 2. Aufl. 1895 (reiht nicht wenige Psalmen in die Gesch. des 2. Jahrh. vor Chr. ein). — Die Existenz einzelner makkabäischer Psalmen hat auch Delitzsch in den späteren Auflagen seines Commentares anerkannt. In ähnlicher beschränkter Weise Smend, Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. 1888, S. 59 Anm. Schwankend: Driver, Einleitung in die Litteratur des A. T.; deutsche Uebers. 1896, S. 416 f.

Gegen die Annahme makkabäischer Psalmen: Gesenius in den Ergänzungsblättern zur „Allgemeinen Literaturzeitung" 1816, Nr. 81. — *Hassler, Comment. crit. de psalmis Maccab.* 2 Thle. Ulm 1827—1832. — Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissensch. VI, 1854, S. 20—32. VIII, 1857, S. 165 ff. — Dillmann, Jahrbb. für deutsche Theol. 1858, S. 460 ff. — Hupfeld, Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt, 4 Bde., Gotha 1855—1862. — Ehrt, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen historisch-kritisch untersucht, Leipzig 1869. — *Wanner, Étude critique sur les Psaumes* 44, 74, 79 *et* 83, *considérés par plusieurs théologiens comme provenant de l'époque des Maccabées, Lausanne* 1876 (vgl. die Anzeige in der *Revue de théologie et de philosophie* 1877, 399 f.).

2. Die Psalmen Salomo's.

In mehreren Verzeichnissen des christlichen Bibelkanons Alten Testamentes werden auch ψαλμοὶ Σολομῶντος aufgeführt, und zwar theils unter der Rubrik der ἀντιλεγόμενα neben den Makkabäerbüchern, Weisheit Salomonis, Jesus Sirach, Judith, Tobith u. A. (so in der sogenannten Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii*), theils unter der Rubrik der ἀπόκρυφα neben Henoch, Patriarchen, Moses- und Esra-Apokalypsen u. A. (so in einem anonymen, mehrfach handschriftlich vorhandenen Kanonsverzeichnisse).

Aus der zuerst genannten Stellung sehen wir, dass sie in manchen Kreisen der christlichen Kirche zum Kanon gerechnet wurden. Sie werden nur als ἀντιλεγόμενα bezeichnet, weil sie im hebräischen Kanon fehlen und darum von denen, welche diesen als Massstab anlegten, ausgeschlossen wurden. Entsprechend diesen Kanonsverzeichnissen sind uns noch einige griechische Bibelhandschriften erhalten, in welchen diese Psalmen Salomo's neben der Weisheit Salomo's und Jesus Sirach stehen. Die Zahl dieser Psalmen beträgt achtzehn. Gedruckt wurden sie zuerst von de la Cerda (1626) und hiernach von Fabricius (1713); in neuerer Zeit von Hilgenfeld, dessen Ausgabe aber auch nur auf der einen Wiener Handschrift ruht, aus welcher die *editio princeps* geflossen ist. An Hilgenfeld schliessen sich die Ausgaben von Geiger, Fritzsche und Pick an. Eine Bereicherung des handschriftlichen Apparates brachte erst die Ausgabe von Ryle und James (1891) und noch mehr die von Gebhardt (1895).

Die Zurückführung der Psalmen auf Salomo ist lediglich Sache der späteren Abschreiber. Die Psalmen selbst machen nicht den mindesten Anspruch darauf, verrathen vielmehr sehr deutlich die Zeit ihrer Entstehung. Diese ist freilich nicht, wie Ewald, Grimm, Oehler, Dillmann (früher), Weiffenbach, Anger und neuerdings wieder Frankenberg wollten, die Zeit des Antiochus Epiphanes, aber auch nicht, wie Movers, Delitzsch und Keim annahmen, die Zeit des Herodes, sondern, wie jetzt fast allgemein — z. B. von Langen, Hilgenfeld, Nöldeke, Geiger, Carriere, Wellhausen, Reuss, Dillmann (später) und überhaupt fast allen Neueren — anerkannt ist, die Zeit bald nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus. Dass die Psalmen in dieser Zeit entstanden sind, geht aus den deutlichen Anzeichen besonders im zweiten, achten und siebenzehnten Psalm mit zweifelloser Gewissheit hervor. Die Zeitverhältnisse, welche diese Psalmen voraussetzen, sind nämlich folgende: Ein Geschlecht, welchem die Herrschaft über Israel nicht verheissen war, hat sich derselben mit Gewalt bemächtigt (XVII, 6). Sie haben Gott nicht die Ehre gegeben, sondern sich die Königskrone aufgesetzt und den Thron David's eingenommen (XVII, 7—8). Ganz Israel verfiel zu ihrer Zeit in Sünde. Der König war in Ungesetzlichkeit, und der Richter nicht in Wahrheit und das Volk in Sünde (XVII, 21—22). Aber Gott wirft jene Fürsten darnieder, indem gegen sie aufgestanden ist ein fremder Mann, der nicht vom Geschlechte Israel's ist (XVII, 8—9). Vom Ende der Erde führte Gott einen gewaltig Schlagenden herbei, der Krieg verhängte über Jerusalem und über sein Land. Die Fürsten des Landes gingen in ihrer Verblendung ihm mit

Freuden entgegen und sprachen zu ihm: „Erwünscht ist dein Weg, komme hierher, tritt ein im Frieden". Sie öffneten ihm die Thore, so dass er einzog wie ein Vater in das Haus seiner Söhne (VIII, 15—20). Nachdem er sich aber in der Stadt festgesetzt, nahm er auch die Burgen und warf die Mauer Jerusalem's nieder mit dem Widder (VIII, 21. II, 1). Jerusalem ward von den Heiden zertreten (II, 20); ja selbst auf den Altar Gottes stiegen fremde Völker (II, 2). Die angesehensten Männer und jeder Weise im Rath wurden getödtet; und das Blut der Bewohner Jerusalem's vergossen wie Wasser der Unreinigkeit (VIII, 23). Die Bewohner des Landes wurden gefangen hinweggeführt in's Abendland, und die Fürsten zur Verspottung (XVII, 13—14. II, 6. VIII, 24). Zuletzt aber wurde der Drache, der Jerusalem erobert hatte (II, 29), selbst ermordet am Gebirge Aegypten's, auf dem Meere. Sein Leichnam aber blieb unbeerdigt liegen (II, 30—31). — Es bedarf kaum noch eines Commentares, um nachzuweisen, dass wir es hier mit der Zeit der Eroberung Jerusalem's durch Pompejus zu thun haben, und dass nur auf sie die vorausgesetzten Verhältnisse passen. Die Fürsten, welche sich das Königthum Israel's angemasst und den Thron David's eingenommen haben, sind die Hasmonäer, die seit Aristobul I den Königstitel führten. Die letzten Fürsten aus diesem Hause, Alexander Jannäus und Aristobul II, begünstigten offen die sadducäische Partei und sind darum in den Augen des pharisäisch gesinnten Verfassers Sünder und Ungesetzliche. Der „fremde Mann" und der „gewaltig Schlagende", welchen Gott vom Ende der Erde herbeiführt, ist Pompejus. Die Fürsten, welche ihm entgegengehen, sind Aristobul II und Hyrkan II. Von der Partei des letzteren werden dem Pompejus die Thore der Stadt geöffnet, worauf er den übrigen Theil der Stadt, in welchem die Partei Aristobul's sich verschanzt hatte, mit Gewalt (*ἐν κριῷ* II, 1) erobert. Auch alles Folgende, die Betretung des Tempels durch die Eroberer, die Niedermetzelung der Bewohner, die Hinrichtung der angesehensten Männer [7]), die Wegführung der Gefangenen in's Abendland und der Fürsten zur Verspottung (*εἰς ἐμπαιγμόν* XVII, 14, d. h. zum Triumph in Rom), entspricht der wirklichen Geschichte. Besonders der Umstand, dass die Gefangenen in's Abendland abgeführt werden (XVII, 14), beweist, dass nur an die Eroberung durch Pompejus gedacht werden kann. Denn ausserdem war dies nur noch bei der Eroberung durch Titus der Fall, auf welche aber

7) *Ps.* VIII, 23: *ἀπώλεσεν ἄρχοντας αὐτῶν καὶ πάντα σοφὸν ἐν βουλῇ*, vgl. mit *Jos. Antt.* XIV, 4, 4 (*B. J.* I, 7, 6): *τοὺς αἰτίους τοῦ πολέμου τῷ πελέκει διεχρήσατο.*

alle anderen Umstände nicht passen [8]). Vollends schwindet aber jeder Zweifel, wenn wir schliesslich hören, dass der Eroberer an der ägyptischen Küste, auf dem Meere (*ἐπὶ κυμάτων*), ermordet wird und dass sein Leichnam unbeerdigt liegen bleibt (II, 31). Denn dies war ja in der That genau so bei Pompejus der Fall (i. J. 48 v. Chr.). Der 2. Psalm ist daher sicherlich bald nach diesem Ereigniss gedichtet, während der 8. und 17., wie überhaupt die Mehrzahl der übrigen, wohl zwischen 63—48 entstanden sein dürften. Bis auf Herodes herabzugehen, liegt kein Grund vor. Denn der „fremde Mann", der nach XVII, 9 sich gegen die hasmonäischen Fürsten erhoben hat, ist, wie nach dem Zusammenhange nicht wohl zweifelhaft sein kann, derselbe, der nach XVII, 14 die Gefangenen in's Abendland abführt, also nicht, wie Movers, Delitzsch und Keim annahmen, Herodes, sondern Pompejus.

Der Geist, welchen die Psalmen athmen, ist ganz der des pharisäischen Judenthums. Es spricht sich in ihnen eine ernste, sittliche Gesinnung und eine aufrichtige Frömmigkeit aus. Aber die Gerechtigkeit, welche sie predigen und deren Nichtvorhandensein sie beklagen, ist durchaus die in Erfüllung der pharisäischen Satzungen bestehende, | die *δικαιοσύνη προσταγμάτων* (XIV, 1). Das Schicksal des Menschen nach dem Tode ist lediglich abhängig von seinen Werken. In seine freie Wahl ist es gestellt, ob er sich für die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit entscheiden will (vgl. bes. IX, 7). Thut er Ersteres, so wird er auferstehen zu ewigem Leben (III, 16); thut er Letzteres, so ist ewiger Untergang sein Loos (XIII, 9ff. XIV, 2ff. XV). Im Gegensatz zu dem unrechtmässigen Königthum der Hasmonäer, das bereits durch Pompejus gestürzt ist, hofft der Verfasser mit Zuversicht auf den messianischen König aus David's Haus, der Israel zu der ihm verheissenen Herrlichkeit führen wird (XVII, 1. 5. 23—51. XVIII, 6—10. Vgl. auch VII, 9. XI).

Die frühere Ansicht von Grätz, dass unsere Psalmen christlichen Ursprungs seien, scheint von ihm selbst aufgegeben worden zu sein [9]) und bedarf jedenfalls keiner ernsthaften Widerlegung. Aber auch christliche Interpolationen anzunehmen, haben wir kein Recht. Denn die Sündlosigkeit und Heiligkeit, welche der Verfasser dem von ihm erwarteten Messias zuschreibt (XVII, 41. 46), ist nicht die Sündlosigkeit im Sinne der christlichen Dogmatik, sondern lediglich die strenge Gesetzlichkeit im Sinne des Pharisäismus.

8) Namentlich ist ja in unseren Psalmen nirgends von einer Zerstörung der Stadt und des Tempels die Rede.

9) Die betreffende Bemerkung (Gesch. der Juden Bd. III, 2. Aufl. S. 439) ist in der 3. Aufl. III, 621 nicht wiederholt.

Als Ursprache der Psalmen wird fast allgemein — trotz Hilgenfeld's Widerspruch — das Hebräische angenommen. Und gewiss mit Recht. Denn die Sprache der Psalmen ist zu stark hebraisirend, als dass das Griechische die Ursprache sein könnte. Sie sind darum auch sicherlich nicht in Alexandria, sondern in Palästina entstanden. — Erwähnt zu werden verdient noch die z. Th. wörtliche Berührung von *Psalm.* XI mit *Baruch c.* 5. Ist die Annahme einer hebräischen Ursprache unserer Psalmen richtig, so muss die Abhängigkeit auf Seite des Buches Baruch stattfinden [10]).

Von ganz anderer Art als unsere achtzehn Psalmen sind die fünf *ᾠδαί* Salomo's, welche der Verf. des gnostischen Buches *Πίστις Σοφία* seinem Werke einverleibt hat. Sie sind nicht von ihm verfasst, aber ebenfalls gnostisch-christlichen Ursprungs. Merkwürdig ist, dass einer dieser Psalmen als der 19. bezeichnet wird. Sie scheinen also unsere 18 vorauszusetzen. — Gedruckt wurden diese fünf Psalmen (lange vor Publicirung der *Πίστις Σοφία* durch Schwartze und Petermann 1851—1853) von Woide in seiner *Appendix ad editionem N. T. e Codice Alexandrino, Oxon.* 1799; hiernach mit Commentar von Münter, *Odae gnosticae Salomoni tributae, Havniae* 1812. Vgl. auch Harnack, Texte und Untersuchungen VII, 2, 1891, S. 35–49. Ders., Gesch. der altchristl. Litteratur I, 1893, S. 172 f. Ryle und James S. XXIII—XXVII. Eine Rückübersetzung in's Griechische versuchten Ryle und James S. 155—161.

Bei *Lactanz, Div. Institut.* IV, 12, 3 (*ed. Brandt* 1890) findet sich folgendes Citat: *Solomon in ode undevicesima ita dicit: infirmatus est uterus virginis et accepit fetum, et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo.* Auch diese christliche Fälschung, über welche sonst nichts bekannt ist, scheint unsere 18 jüdischen Psalmen vorauszusetzen.

Stellung unserer 18 Psalmen im christlichen Bibelkanon (vgl. Ryle und James *p.* XXI—XXVII. Gebhardt S. 71 f.): I) Unter der Rubrik der *ἀντιλεγόμενα*· 1) In der Stichometrie des Nicephorus bei Credner, Zur Geschichte des Kanons (1847) S. 120, *Nicephori opuscula ed. de Boor (Lips.* 1880) *p.* 134; *Westcott, History of the Canon of the N. T.* (5. *ed.* 1881) *p.* 561, Zahn, Gesch. des Neutestamentl. Kanons II, 299. — 2) In der *Synopsis Athanasii* bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 144, Zahn, Gesch. des Neutestamentl. Kanons II, 317. — II) Unter der Rubrik der *ἀπόκρυφα* in einem anonymen Kanonsverzeichnisse, welches gedruckt ist 1) nach einem Codex Coislinianus bei *Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana, Paris* 1715, *p.* 194; 2) nach einer Pariser Handschrift bei *Cotelier, Patrum apost. Opp. T.* I, 1698, *p.* 196; 3) nach einem Codex Baroccianus zu Oxford bei *Hody, De bibliorum textibus,* 1705, *p.* 649 *col.* 44, und *Westcott, History of the Canon ed.* 5 *p.* 559; 4) nach einem Vaticanus bei *Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta T.* I, 1864, *p.* 100, und Zahn, Gesch. des NTl. Kanons II, 292 (über das Verhältniss dieser vier Texte zu einander s. unten Nr. V den Abschnitt über die nicht-erhaltenen Apokalypsen). — III) Zonaras bemerkt in seinen Scholien zu den Beschlüssen des Concils von Laodicea zum 59. Kanon (*Beveregius, Pandectae canonum, Oxon.* 1672 *t.* I, *p.* 481): *ἐκτὸς τῶν ρν' ψαλμῶν τοῦ Δαβὶδ εὑρίσκονται καί τινες ἕτεροι λεγόμενοι τοῦ Σολομῶντος*

10) So auch Ryle und James S. LXXII—LXXVII.

εἶναι καὶ ἄλλων τινῶν, οὓς καὶ ἰδιωτικοὺς ὠνόμασαν οἱ πατέρες καὶ μὴ λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διετάξαντο. Ebenso Balsamon (bei *Beveregius* I, 480). — IV) Im *Codex Alexandrinus* der griechischen Bibel standen die Psalmen Salomo's, wie das vorangeschickte Inhaltsverzeichniss beweist, im Anhang zum Neuen Testamente nach den Clemensbriefen (s. Credner, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1860, S. 238 f. *Westcott, History of the Canon* 5. *ed.* 1881, *p.* 552 *sq.* Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 288 f.). — V) Die uns erhaltenen Handschriften gehen sämmtlich auf einen Archetypus zurück, in welchem die Psalmen zwischen der Weisheit Salomonis und Jesus Sirach standen (s. Gebhardt's Ausg. S. 71 f.). Dies ist auch in den meisten unserer Handschriften selbst noch der Fall.

Handschriften sind durch von Gebhardt acht nachgewiesen und benützt worden: 1) Der Wiener Codex (*cod. gr. theol.* 11), welcher mit dem vermeintlichen „Augsburger", aus welchem die *editio princeps* de la Cerda's geflossen ist, identisch ist (den Beweis hat Gebhardt erbracht S. 1—8). — 2) Eine Kopenhagener Handschrift, über welche Graux in der *Revue critique* 1877, Nr. 46, *p.* 291—293 berichtet hat. — 3) Eine Moskauer und 4) eine Pariser Handschrift (beide durch v. Gebhardt entdeckt, s. Theol. Literaturzeitung 1877, 627 f.). Nach Gebhardt sind die Wiener, Moskauer und Pariser direct oder indirect aus der Kopenhagener geflossen. — 5) Ein *Vaticanus Gr.* 336, welcher eine selbständige Texttradition bietet. — 6) und 7) Zwei Handschriften vom Athos, die eine vom Kloster Iwiron, die andere vom Laura-Kloster, erstere von Ph. Meyer entdeckt. — 8) Ein *Casanatensis* in Rom.

Ausgaben: 1) *De la Cerda, Adversaria sacra* Lyon 1626, Anhang. — 2) *Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti t.* I, 1713, *p.* 914—999. — 3) Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1868, S. 134—168. — Ders., *Messias Judaeorum*, *Lips.* 1869, *p.* 1—33. — 4) Eduard Ephräm Geiger, Der Psalter Salomo's herausgegeben und erklärt, Augsburg 1871. — 5) *Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, Lips.* 1871, *p.* 569—589. — 6) *Pick, Presbyterian Review* 1883, *Oct. p.* 775—812. — Alle diese Ausgaben ruhen nur auf einer Handschrift: der Wiener. — 7) *Ryle and James, Ψαλμοι Σολομωντος, Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon, the text newly revised from all the MSS. edited, with introduction, english translation, notes, appendix and indices. Cambridge* 1891 (benützen die vier oben zuerst genannten Handschriften, also nicht „alle", wie auf dem Titel gesagt ist). — 8) *Swete, The Old Testament in Greek according to the Septuagint, vol.* III, *Cambridge* 1894, *p.* 765—787 (giebt den Text des *Vaticanus* nach einer von Erich Klostermann angefertigten Collation). — 9) v. Gebhardt, *Ψαλμοι Σολομωντος*, Die Psalmen Salomo's zum ersten male mit Benützung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben, Leipzig 1895 (= Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur hrsg. von Gebhardt und Harnack XIII, 2).

Deutsche Uebersetzungen mit Erklärung gaben: Geiger a. a. O. — Hilgenfeld, Die Psalmen Salomo's deutsch übersetzt und aufs Neue untersucht (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1871, S. 383—418). — Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer (1874), S. 131—164. — Zöckler im Kurzgef. Kommentar zu den heil. Schriften Alten und Neuen Testamentes von Strack und Zöckler, Altes Test. 9. Abth. Die Apokryphen, 1891 (über die Mängel dieser Uebersetzung s. Gunkel, Theol. Litztg. 1892, 129). — Englische Uebersetzungen s. bei Pick a. a. O. und bei Ryle und James in

ihrer Ausgabe. — Französische bei *Migne, Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 939—955, und bei *Jacquier, L'Université Catholique, Nouv. Série t.* XII, 1893, *p.* 97—131.

Ueber die Entstehungsverhältnisse: I) Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV, 392 f. (später ist Ewald auf die Idee gerathen, die Psalmen in die Zeit des Ptolemäus Lagi zu verlegen, s. die Anzeigen der Schriften von Geiger und von Carriere in den Göttinger gel. Anzeigen 1871, S. 841—850 und 1873, S. 237—240). — Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makkab. *p.* XXVII. — Oehler, Art. „Messias" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. IX, 426 f. — Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 305 f. — — Weiffenbach, *Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit synopticorum sententia exponitur* (*Gissae* 1868) *p.* 49 *sq.* — Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee (1873) S. 81 f. — — II) Movers, in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 1. Aufl. I, 340. — Delitzsch, Commentar über den Psalter, 1. Aufl. II, 381 f. — Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 243. — — III) Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 64—70. — Hilgenfeld, Zeitschr. 1868, *Messias Judaeorum proleg.*, Zeitschr. 1871. — Nöldeke, Die alttestamentl. Literatur (1868), S. 141 f. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. I, 157 f. 168. — Geiger in seiner Ausgabe. — Fritzsche, *proleg.* zu seiner Ausgabe. — Wittichen, Die Idee des Reiches | Gottes (1872) S. 155—160. — Carriere, *De psalterio Salomonis, Argentorati* 1870. — Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 112 ff. — *Vernes, Histoire des idées messianiques* 1874, *p.* 121—139. — Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 203. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 133—142. — Kaulen, in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 2. Aufl. I, 1060 f. — Lucius, Der Essenismus (1881) S. 119—121. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s § 526. — Dillmann, in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 1883, S. 346. — *Pick, The psalter of Solomon* (*Presbyterian Review* 1883, *Oct.*, *p.* 775—812). — *Girbal, Essai sur les psaumes de Salomon. Toulouse* 1887 (*Thèse* von Montauban). — Oskar Holtzmann in Stade's Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 448 ff. — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu (2. Aufl. 1892) S. 25 ff. — Ryle und James in ihrer Ausg. — *Deane, Pseudepigrapha, Edinburgh* 1891, *p.* 25—48. — *Thomson, Books which influenced Our Lord and his apostles, Edinburgh* 1891, *p.* 268—296, 423—432. — *Jacquier, Les Psaumes de Salomon* (*L'Université Chatolique Nouv. Série t.* XII, 1893, *p.* 94—131, 251—275). — *Lévi, Les dix-huit bénédictions et les Psaumes de Salomon* (*Revue des études juives t.* XXXII, 1896, *p.* 161—178) [hebt die Verwandtschaft beider hervor]. — Frankenberg, Die Datierung der Psalmen Salomos, ein Beitrag zur jüdischen Geschichte, 1896 (s. dagegen Theol. Litztg. 1897, 65; die beigegebene Uebersetzung in's Hebräische wird in der *Revue des études juives* XXXIV, 136 als *inintelligible*, ja *grotesque* bezeichnet; etwas schonender, aber auch ungünstig urtheilt *Abrahams, Jewish Quarterly Review* IX, 541).

III. Die Spruchweisheit.

1. Jesus Sirach.

Der praktische Zug der palästinensisch-jüdischen Literatur unserer Periode tritt am deutlichsten darin zu Tage, dass selbst die theoretische Weltbetrachtung durchweg ihren Blick auf die praktischen Ziele und Aufgaben des Lebens gerichtet hat. Eine theoretische Philosophie im eigentlichen Sinne hat das genuine Judenthum überhaupt nicht hervorgebracht. Was es an „Philosophie" (= Weisheit, חָכְמָה) erzeugt hat, hat entweder praktisch-religiöse Probleme zum Gegenstand (Hiob, Koheleth), oder es ist direct praktischer Art: eine auf verständiger Betrachtung der Dinge beruhende Anweisung, das Leben so zu gestalten, dass man dabei wahrhaft glücklich werde. Die Form, in welcher diese letzteren Betrachtungen und Anweisungen gegeben werden, ist die des מָשָׁל, des Sinnspruches, welcher in mehr oder weniger poetischer Form einen einzelnen Gedanken kurz und bündig zusammenfasst, ohne sich auf Untersuchung und Beweis einzulassen[11]). Eine Sammlung von Sprüchen dieser Art ist bereits in den kanonischen Schriften des A. T.'s enthalten: die sogenannten Sprüche Salomonis. Eine ähnliche Sammlung ist das hier zu besprechende Buch Jesus Sirach. Es lehnt sich nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt an jene ältere Spruchsammlung an, bringt aber doch eine Fülle neuer, eigenthümlicher Gedanken. Der Grundbegriff des Verfassers ist der der Weisheit. Die höchste und vollkommene Weisheit ist nur bei Gott, der alle Dinge nach seiner wunderbaren Einsicht geordnet hat und noch fort und fort regieret. Auf Seite des Menschen besteht darum die

11) Vgl. über die jüdische „Weisheitslehre" überhaupt: Lücke, Commentar über das Ev. Joh. I, 257 ff. — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, ein Beitrag zur Gesch. der Philosophie, Strassb. 1851. — Oehler, Grundzüge der alttestamentl. Weisheit, Tüb. 1855. — Grimm, Exeget. Handb. zu den Apokr. Thl. VI, S. 1 f. — *Bois, La poësie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs, Salomon et Théognis, Toulouse* 1886 (vgl. Theol. Litztg. 1887, 321—323). — *Cheyne, Job and Solomon, or the Wisdom of the Old Testament, London* 1887 (vgl. Theol. Litztg. 1887, 620—623). — Grätz, Lehrinhalt der „Weisheit" in dem biblischen Schriftthum (Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1887, S. 241—257, 289—299, 402—410, 544—549 [nur über Hiob]). — Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrinhalt der alttestamentl. Weisheitsbücher, 1889. — Smend, Lehrb. der alttestamentl. Religionsgesch. 1893, S. 508—525. — Baudissin, Die alttestamentl. Spruchdichtung, 1893. — Pfeiffer, Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche, 1896.

wahre Weisheit darin, dass man auf Gott vertraue und ihm gehorche. Die Furcht Gottes ist aller Weisheit Anfang und Ende. Darum empfiehlt der Verfasser, der ja in einer Zeit lebt, wo Gottesfurcht und Gesetzesbeobachtung bereits identische Begriffe waren, vor allem, dass man sich treu zum Gesetz halte und die Gebote erfülle. Er zeigt aber dann auch weiter, wie der wahrhaft Weise sich verhalte in den mannigfaltigen Beziehungen des praktischen Lebens. Und so | enthält nun sein Buch eine unerschöpfliche Fülle von Regeln für das Verhalten in Freude und Leid, Glück und Unglück, Reichthum und Armuth, in kranken und gesunden Tagen, in Anfechtung und Versuchung, in der bürgerlichen Gesellschaft: im Verkehr mit Freund und Feind, Hohen und Niedrigen, Armen und Reichen, Guten und Bösen, Klugen und Thörichten, in Handel und Wandel, Geschäft und Beruf, vor allem auch im eigenen Hause und in der Familie: wie man die Kinder zu erziehen, Knechte und Mägde zu behandeln, gegen das eigene Weib und gegen das schöne Geschlecht überhaupt sich zu verhalten habe. Für alle diese mannigfaltigen Verhältnisse werden die eingehendsten Rathschläge ertheilt, im Grossen und Ganzen auf Grund einer ernsten sittlichen Gesinnung, die nur zuweilen in äusserliche Lebensklugheit umschlägt. Die Rathschläge des Verfassers sind die reife Frucht ernster und umfassender Reflexion über die Dinge und einer reichen Lebenserfahrung. Bei ihrem Eingehen auf das mannigfaltigste Detail geben sie uns zugleich ein lebendiges Bild der Sitten und Gewohnheiten, überhaupt des gesammten Culturzustandes seiner Zeit und seines Volkes. — Inwieweit die ausgesprochenen Gedanken und die Form, in welcher sie ausgesprochen werden, das eigene Erzeugniss des Verfassers sind und inwieweit er nur zusammenstellt, was schon im Volksmunde im Umlauf war, lässt sich im Einzelnen natürlich nicht constatiren. In gewissem Grade wird Beides der Fall sein. Jedenfalls aber ist er nicht blosser Sammler: dazu tritt die charaktervolle Persönlichkeit des Verfassers viel zu deutlich und bestimmt in den Vordergrund. Bei aller Mannigfaltigkeit der Sentenzen sind sie doch das Product einer einheitlichen und zusammenhängenden Welt- und Lebensanschauung.

Der **Verfasser** nennt sich selbst am Schlusse *c.* 50, 27: *Ἰησοῦς υἱὸς Σιρὰχ ὁ Ἱεροσολυμίτης*. Die meisten Handschriften haben nach *Σιράχ* den Zusatz *Ἐλεάζαρ*, der aber trotz seiner starken Bezeugung als Glosse zu betrachten sein wird [12]). Der Name *Σιράχ*

12) S. Fritzsche's Ausgabe und Commentar. Es ist freilich nicht zu leugnen, dass gerade die älteren Handschriften (*Vat. Sin. Alex. Ven.*) den Zusatz haben. — Ueber eine künstliche Weiterbildung der Genealogie des Sirach s. Nestle, Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. XVII, 1897, S. 123 f.

ist = סִירָא „Panzer" (die Aspiration am Schlusse wie in ἀκελδαμάχ Apgesch. 1, 19). Der seltsame Irrthum des *Syncellus* (*Chron. ed. Dindorf* I, 525), dass er Hoherpriester gewesen sei, ist nur daraus entsprungen, dass in der Chronik des Eusebius, welche Syncellus benützt, nach dem Hohenpriester Simon Sohn des Onias II unser Jesus Sirach erwähnt wird, aber nicht als Hoherpriester, sondern nur als Verfasser unseres Buches (*Euseb. Chron. ad Ol.* 137—138, *ed. Schoene* II, 122). Auch die Meinung, dass er Priester gewesen sei, lässt sich nicht sicher erweisen, wenn sie auch schon im Texte des *cod. Sinaiticus* 50, 27 zum Ausdruck gekommen ist[13]). — Seine Zeit lässt sich ziemlich genau bestimmen. | Sein Enkel, welcher das Buch in's Griechische übersetzt hat, sagt in dem vorangeschickten Prologe, dass er (der Enkel) nach Aegypten gekommen sei ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως. Mit dem 38. Jahre meint er natürlich nicht sein eigenes Lebensjahr, sondern das 38. Jahr des Königs Euergetes[14]). Da von den beiden Ptolemäern, welche den Beinamen Euergetes führten, der eine nur 25 Jahre regiert hat, kann nur der zweite gemeint sein, mit seinem vollen Namen *Ptolemaeus* VII *Physcon Euergetes* II. Derselbe regierte zuerst (von 170 an) mit seinem Bruder gemeinsam, dann (von 145 an) allein. Er zählte aber seine Regierungsjahre vom ersteren Datum an. Demnach ist das 38. Jahr, in welchem der Enkel des Jesus Sirach nach Aegypten kam, das Jahr 132 vor Chr. Sein Grossvater mag also etwa 190—170 vor Chr. gelebt und geschrieben haben. Hiermit stimmt auch, dass er in seinem Buche (Cap. 50, 1—26) dem Hohenpriester Simon Sohn des Onias ein ehrenvolles Andenken widmet. Es wird nämlich unter diesem nicht Simon I (Anfang des 3. Jahrh., s. *Joseph. Antt.* XII, 2, 4), sondern Simon II (Anfang des 2. Jahrh., s. *Joseph. Antt.* XII, 4, 10) zu verstehen sein. Jesus Sirach preist dessen Verdienste im frischen Andenken an den eben Dahingegangenen[15]).

Das Buch ist ursprünglich hebräisch geschrieben, wie im

13) Die Lesart ἱερεὺς ὁ Σολυμείτης des *cod. Sin.* ist entstanden aus ἱεροσολυμίτης. — Smend sieht in 45, 17 einen Beweis dafür, dass Sirach Priester war (Theol. Litztg. 1897, 166). Auch diese Stelle ist aber nicht entscheidend.

14) Diese Erklärung, die schon durch die genauen Parallelen I *Makk.* 13, 42. *Haggai* 1, 1. 2, 1. *Sach.* 1, 7. 7, 1 als richtig erwiesen ist, ist durch neues Material erhärtet worden von Deissmann, Bibelstudien (1895) S. 255 ff. Es ist auch noch zu erinnern an die Münze Agrippa's II mit der Aufschrift ἐπὶ βασ. Αγρι. ετ(ους) κϛ (s. oben Bd. I die Geschichte Agrippa's II).

15) Auf Simon II hat bereits Eusebius das Elogium bezogen, wie man aus der Uebereinstimmung von Syncellus und Hieronymus schliessen darf (*Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 122 *sq.*).

Prolog der griechischen Uebersetzung ausdrücklich gesagt ist. Hieronymus hat den hebräischen Text gekannt, s. *praef. in vers. libr. Salom.* (*Vallarsi* IX, 1293 *sq.*): *Fertur et πανάρετος Jesu filii Sirach liber et alius ψευδεπίγραφος, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem Hebraicum reperi, non Ecclesiasticum, ut apud Latinos, sed Parabolas praenotatum, cui juncti erant Ecclesiastes et Canticum Canticorum, ut similitudinem Salomonis non solum librorum numero, sed etiam materiarum genere coaequaret.* Grosse Stücke des hebräischen Urtextes sind erst in neuerer Zeit (seit 1896) nach und nach entdeckt und durch Schechter, Cowley und Neubauer publicirt worden. Die Stücke rühren alle von derselben Handschrift her und stammen darum (obwohl dies von den Herausgebern nur theilweise angegeben wird) ohne Zweifel alle aus demselben Fundorte: aus der Genisa (dem Aufbewahrungsorte schadhaft gewordener Bücher) der Synagoge zu Kairo. Die Handschrift ist im 11./12. Jahrhundert, wahrscheinlich in Aegypten nach einer aus Persien stammenden Vorlage geschrieben (Näheres s. unten). — Vollständig erhalten sind uns zwei von einander unabhängige Uebersetzungen: 1) die schon erwähnte griechische, von dem Enkel des Verfassers angefertigte, welche in die griechische Bibel übergegangen ist, und 2) die in die Peschito aufgenommene syrische, welche nach dem übereinstimmenden Urtheile aller neueren Forscher nicht aus dem griechischen, sondern direct aus dem hebräischen Texte geflossen ist[16]).

16) Gegen diese Annahme hat zwar noch Fritzsche (Exeget. Handb. S. XXIV f.) sich sehr entschieden ausgesprochen. Für dieselbe aber schon *Bendtsen, Specimen exercitationum criticarum in Vet. Test. libros apocryphos*, 1789; in neuerer Zeit: Geiger, Zeitschr. der DMG. XII, 1858, S. 536—543. — Horowitz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1865, S. 194 f. — Nöldeke, Die alttestamentl. Literatur 1868, S. 168. Ders., Zeitschr. für die alttest. Wissensch. VIII, 1888, S. 156. Ders., Recension von Margoliouth' *Essay* im Lit. Centralbl. 1890, *col.* 985—988 (der Artikel im *Expositor* 1890, *nov. p.* 350—359, ist nur eine Uebersetzung dieser Rec. mit einigen *Additional notes*). — Lagarde, Rec. von Smith' *Thesaurus Syriacus*, Gött. gel. Anz. 1871, S. 1096 = Symmicta 1877, S. 88. — Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol. III, 1879, S. 387. Ders., Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's (Zeitschr. für kathol. Theol. VI, 1882, S. 319—333). Ders., Die Strophik des Ecclesiasticus (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VI, 1892, S. 87 ff.). — Seligmann, Das Buch der Weisheit des Jesus Sirach, Breslau 1883. — Edersheim in *Wace' Apocrypha* (genauer Titel s. oben S. 145) II, 1888, *p.* 26—29. — Margoliouth, *An essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic Literature, Oxford* 1890. Ders., *The language and metre of Ecclesiasticus* (*Expositor* 1890, *april p.* 295—320, *may p.* 381—391). — *Renan*, *Histoire du peuple d'Israël t.* IV, 1893, *p.* 282. — *Perles*, *Revue des études juives* XXXV, 1897, *p.* 48—64. — Ueberhaupt alle Neueren.

Die Existenz eines hebräischen Textes zur Zeit des Hieronymus, manche Citate in rabbinischen Schriften und endlich die seit 1896 bekannt gewordenen hebräischen Fragmente einer Handschrift des 11./12. Jahrh. beweisen, dass das Buch auch in den Kreisen des rabbinischen Judenthums beliebt war. Noch höher geschätzt wurde es in der christlichen Kirche. Sowohl die griechischen als die lateinischen Kirchenväter citiren es häufig als *γραφή*, wie es denn auch durch die Bibelhandschriften uns erhalten ist. Die Beschränkung des christlichen Bibelkanons auf den Umfang des hebräischen war eben in der alten und mittelalterlichen Kirche fast |immer nur eine Theorie und ist erst in der protestantischen Kirche praktisch geworden.

Ueber die Citate aus בן סירא in der talmudischen und rabbinischen Literatur s. *Wolf*, *Bibliotheca Hebraea* I, 257 *sqq*. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 101 ff. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 20 f. 204 f. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 67 ff. Fritzsche, Exeget. Handbuch S. XXXVII. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (1880) S. 71 ff. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 430 f. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. 1886, S. 83–86. Schechter, *The Quotations from Ecclesiasticus in rabbinic literature* (*Jewish Quarterly Review vol.* III, 1891, *p.* 682—706) [sorgfältige Sammlung unter Mittheilung des hebräischen Wortlautes]. *Neubauer*, *Jewish Quarterly Review vol.* IV, 1892, *p.* 162—164 (hier zum erstenmale die Citate bei Saadja, 10. Jahrh. nach Chr.). *Cowley and Neubauer*, *The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (1897) *p.* XIX—XXVIII. — Ueber die kanonische, resp. nicht-kanonische Geltung bei den Juden s. oben Bd. II, S. 310. — Nicht zu verwechseln mit den rabbinischen Citaten aus unserem Sirach ist das sehr späte Alphabet des Ben Sira, eine Sammlung von 22 aramäischen Sprüchen nach der Reihenfolge des Alphabetes mit erläuternden Betrachtungen und Geschichten in hebräischer Sprache. Wiederum hiervon verschieden ist ein anderes „Alphabet des Ben Sira", ein wüster Roman von Ben Sira, einem Sohn des Jeremia und seiner Tochter, welcher durch seine Weisheit seine Lehrer, die ihn das Alphabet lehren wollten, in Erstaunen setzte und dann ebenso den Nebukadnezar durch die Antworten, welche er auf 22 ihm vorgelegte Fragen ertheilte (letzteres citirt Petrus Venerabilis von Clugny, s. *Lévi*, *Revue des études juives t.* XXIX, 1894, *p.* 197—205). Vgl. über beide, bes. über ersteres: *Wolf*, *Bibliotheca Hebraea* I, 260 *sqq*. III, 156 *sq*. *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* III, 726 *sq*. Zunz S. 105. *Steinschneider*, *Catalogus librorum Hebraeorum in bibliotheca Bodleiana* (1852—1860) *col.* 203—205. *Zedner*, *Catalogue of the Hebrew Books in the Library of the British Museum* (1867) *p.* 90. *Fürst*, *Biblioth. Judaica* III, 341. Neuere Ausgabe: *Alphabetum Siracidis utrumque ed. Steinschneider*, Berlin 1858.

Ueber den Titel des Buches s. bes. die oben citirte Stelle des Hieronymus. In den Handschriften lautet er: *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ*. — In der griechischen Kirche übertrug man die Bezeichnung *ἡ πανάρετος σοφία*, die zunächst bei Citaten aus den Proverbien Salomonis üblich war (*Clemens Rom. c.* 57, *Clemens Alex. Strom.* II, 22, 136, *Euseb. Hist. eccl.* IV, 22, 8; doch

vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 95 f.), auch auf unser Buch. So zuerst *Eusebius, Chron. ed. Schoene* II, 122 (wo die Uebereinstimmung des Syncellus und Hieronymus mit dem armenischen Texte beweist, dass der Ausdruck dem Eusebius selbst angehört). *Demonstr. evang.* VIII, 2, 71 *ed. Gaisford: Σίμων, καθ' ὃν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Σιρὰχ ἐγνωρίζετο, ὁ τὴν καλουμένην πανάρετον Σοφίαν συντάξας.* In den zahlreichen Citaten bei Clemens und Origenes findet sich diese Bezeichnung noch nicht. — In der lateinischen Kirche ist seit Cyprian die Bezeichnung *Ecclesiasticus* eingebürgert (*Cyprian. Testimon.* II, 1. III, 1. 35. 51. 95. 96. 97. 109. 110. 111). Vgl. die lateinische Uebersetzung des *Origenes, in Numer. homil.* XVIII, 3 (*ed. Lommatzsch* X, 221): *in libro qui apud nos quidem inter Salomonis volumina haberi solet et Ecclesiasticus dici, apud Graecos vero sapientia Jesu filii Sirach appellatur.*

Der Gebrauch des Buches in der christlichen Kirche beginnt bereits mit dem Neuen Testamente. Namentlich im Jakobusbriefe sind die Reminiscenzen aus Jesus Sirach unverkennbar. S. überh. Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 337 f. 344—348. *Boon, De Jacobi epistolae cum Siracidae libro Sapientia dicto convenientia,* 1860. Werner, Theol. Quartalschr. 1872, S. 265 ff. *Mayor, The epistle of St. James* 1892, *p.* LXXIII *sqq.* Zahn, Einl. in das N. T. I, 81. 86 f. und die Commentare zum Jakobusbriefe. — In der *Διδαχή* wird Sirach benützt, aber nicht citirt. — Die ausdrücklichen Citate beginnen mit *Clemens Alexandrinus*, der unser Buch unzähligemal citirt, am häufigsten entweder mit der Formel *ἡ γραφὴ λέγει, φησίν* und dergl. (dreizehnmal: *Paedag.* I, 8, 62. 8, 68. II, 2, 34. 5, 46. 8, 69. 8, 76. 10, 98. 10, 99. III, 3, 17. 3, 23. 4, 29. 11, 58. 11, 83), oder mit der Formel *ἡ σοφία λέγει, φησίν* und dergl. (neunmal: *Paedag.* I, 8, 69. 8, 72. 9, 75. II, 1, 8. 2, 24. 7, 54. 7, 58. 7, 59. *Stromat.* V, 3, 18), oder auch als Worte des *παιδαγωγός* (*Paedag.* II, 10, 99. 101. 109). Nur zweimal wird das Buch als die *σοφία Ἰησοῦ* bezeichnet (*Stromat.* I, 4, 27. 10, 47). Einmal scheint Salomon als Verfasser genannt zu sein (*Strom.* II, 5, 24), doch ist das Citat unsicher. Einmal wird ein Ausspruch unserer *σοφία* als vorsophokleisch bezeichnet (*Paedag.* II, 2, 24). — Aehnlich ist der Stand der Citate bei *Origenes*; nur lassen sich hier die Citationsformeln in vielen Fällen nicht sicher constatiren, da die Mehrzahl der Schriften des Origenes nur lateinisch erhalten ist. Am häufigsten scheint auch Origenes das Buch als *γραφή* citirt zu haben. Im lateinischen Text wird einigemale Salomon als Verfasser | genannt (*in Numer. homil.* XVIII, 3 = *Lommatzsch* X, 221; *in Josuam homil.* XI, 2 = *Lommatzsch* XI, 108; *in Samuel. homil.* I, 13 = *Lommatzsch* XI, 311). Dass dies aber nicht auf Rechnung des Origenes kommen kann, beweist *contra Cels.* VI, 7 (*ed. Lommatzsch* XIX, 312): *παραδείξωμεν ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ὅτι προτρέπει καὶ ὁ θεῖος λόγος ἡμᾶς ἐπὶ διαλεκτικήν· ὅπου μὲν Σολομῶντος λέγοντος ὅπου δὲ τοῦ τὸ σύγγραμμα τὴν σοφίαν* [l. *τῆς σοφίας*] *ἡμῖν καταλιπόντος Ἰησοῦ υἱοῦ Σειρὰχ φάσκοντος.* — In der unter Cyprian's Werken befindlichen, aber vorcyprianischen Schrift *de aleatoribus c.* 2 wird Sirach citirt mit der Formel *et alia scriptura dicit.* — Cyprian citirt unser Buch durchweg als Werk Salomo's ganz wie die anderen salomonischen Schriften (*Testimon.* II, 1. III, 6. 12. 35. 51. 53. 95. 96. 97. 109. 113. *Ad Fortunatum c.* 9. *De opere et eleemosynis c.* 5. *Epist.* III, 2). Ebenso auch andere Lateiner. S. bes. die oben citirte Stelle des lateinischen *Origenes, in Numer. homil.* XVIII, 3 (*Lommatzsch* X, 221), und Hieronymus, welcher in seinem *Comment. in Daniel. c.* 9 (*opp. ed. Vallarsi* V, 686) die Stelle aus *Euseb. Demonstr. evang.* VIII, 2, 71 folgendermassen wiedergiebt: *Simon, quo regente populum Jesus filius Sirach scripsit librum, qui*

Graece πανάρετος appellatur et plerisque Salomonis falso dicitur. Daher zählen manche abendländische Kanonsverzeichnisse ohne Weiteres fünf salomonische Schriften (s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 151. 245. 251. 272. 1007 ff.). — Ueber die sonstige Geschichte des Gebrauches vgl. die Werke und Abhandlungen über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, auch Jahn's Einleitung in die göttl. Bücher des A. B. 2. Aufl. II. Thl., 3. u. 4. Abschn. (1803), 1. u. 2. Beilage, sowie meinen Artikel in Herzog's Real-Enc. I, 624—629.

Vom hebräischen Text hat sich zuerst ein Blatt unter einigen von *Mrs.* Lewis erworbenen Handschriften-Fragmenten gefunden. Es ist von Schechter als der Text von Sirach 39, 15—40, 7 erkannt und herausgegeben worden (*Schechter, A Fragment of the original text of Ecclesiasticus*, in: *The Expositor* 1896, *July p.* 1—15). Vgl. dazu: *Margoliouth, Observations etc.* (*Expositor Aug.* 1896, *p.* 140—151). Nestle, Theol. Litztg. 1896, 418. — Fast um dieselbe Zeit erwarb die Bodlejanische Bibliothek in Oxford unter anderen Fragmenten neun Blätter, welche sich als die Fortsetzung des von Schechter herausgegebenen Textes, Sirach 40, 9—49, 11, erwiesen. Sie sind, zusammen mit dem von *Mrs.* Lewis erworbenen Fragment, herausgegeben worden von *Cowley and Neubauer, The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (XXXIX, 15 *to* XLIX, 11) *together with the early versions and an english translation followed by the quotations from Ben Sira in rabbinical literature. Oxford* 1897. Einen berichtigten Text gab Smend, Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Neue Folge. Bd. II, Nr. 2) 1897. Sodann *Lévi*, mit französ. Uebersetzung und Commentar, 1898 (s. unten bei der exeget. Literatur). Umfangreiche neue Fragmente sind von Schechter in Aussicht gestellt; als Probe gab er den Text von *c.* 49, 12—50, 22 (*Jewish Quarterly Review vol.* X, 1898, *p.* 197—206). — Nach dem Urtheile von Cowley und Neubauer (*p.* XII) stammt die Handschrift aus dem Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrh. Zwei Randnoten in persischer Sprache weisen auf persischen Ursprung; wegen einer Incorrectheit im Persischen hält es Smend (S. 4 f.) für wahrscheinlich, dass nicht die Handschrift selbst, sondern ihre Vorlage in Persien geschrieben ist. — Vgl. zur Würdigung des Textes: Smend, Theol. Litztg. 1897, 161—166. *Isr. Lévi, Revue des études juives t.* XXXIV, 1897, *p.* 1—50. 294—296. Smend, Th. Litztg. 1897, 265—268. Nöldeke, *Expositor* 1897 *may, p.* 347—364. Bacher und Andere in: *The Jewish Quarterly Review vol.* IX, 1897, *p.* 543—572. *Mayer-Lambert, Journal asiatique, neuvième Série t.* IX, 1897 *p.* 344—350. Kautzsch, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 185—199. Blau und Levi, *Revue des études juives t.* XXXV, 1897, *p.* 19—47. Schlatter, Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach u. s. w. 1897. Fraenkel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 41. Jahrg. 1897, S. 380—384. *Touzard, Revue biblique* VI, 1897, *p.* 271—282; 547—573. VII, 1898, *p.* 33—58. *Taylor, Jewish Quarterly Review vol.* X, 1898, p. 470—488. Herz, ebendas. *p.* 719—724.

Die ältesten Handschriften des griechischen Textes sind: 1) Der *Vaticanus* 1209, d. h. die berühmte vatikanische Bibelhandschrift, die aber gerade für unser Buch keinen guten Text giebt, weshalb ihre Nichtbenützung in den Ausgaben bis Fritzsche einschl. nicht von grossem Schaden war; über die neueren Publicationen ihres Textes s. oben S. 143 f. — 2) Der *Sinaiticus*, in Fritzsche's Ausgabe mit Nr. X bezeichnet. — 3) Der *Alexandrinus*, bei Fritzsche, wie schon bei Holmes und Parsons, mit Nr. III bezeichnet. — 4) Die Fragmente des

Codex Ephraemi, bei Fritzsche = *C.* — 5) Ein *Venetus*, bei Fritzsche nach Holmes und Parsons: Nr. 23 (nach *Hatch*, *Essays* 1889, *p.* 281 die beste unter den Uncialhandschriften). — Mehr über die Handschriften s. in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 629 f.

Ueber die Ausgaben s. oben S. 143 f. und Herzog's Real-Enc. I, 634 f. — Separat-Ausgabe: *Liber Jesu Siracidae Graece, ad fidem codicum et versionum emendatus et perpetua annotatione illustratus a C. G. Bretschneider, Ratisb.* 1806. Noch andere Separat-Ausgaben s. in Herzog's RE. I, 635. — Zur Textkritik vgl. auch: Edersheim in *Wace' Apocrypha* II, 1888, S. 23 ff. *Hatch, Essays in Biblical Greek* 1889, *p.* 246—282. *Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine* 1890, *p.* 345—372. Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 48—59. Ders., Theol. Litztg. 1894, *col.* 34 f. E. Klostermann, Analecta 1895, S. 16 f. 26 f.

Ueber den syrischen Text der Peschito und dessen Bedeutung s. oben S. 160; über die Ausgaben desselben S. 144.

Von den alten Uebersetzungen des griechischen Textes sind hervorzuheben: 1) Die alte lateinische, welche Hieronymus nicht revidirt hat (*praef. in edit. librorum Salomonis juxta Sept. interpretes* [*Vallarsi* X, 436]: *Porro in eo libro, qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur et in Ecclesiastico, quem esse Jesu filii Sirach nullus ignorat, calamo temperavi, tantummodo canonicas scripturas vobis emendare desiderans*). Sie ist in die Vulgata übergegangen, daher in allen Ausgaben der Vulgata gedruckt. Die Varianten von vier Handschriften (für Jesus Sirach wie für die Weisheit Salomonis) giebt: *Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, t.* II, *Remis* 1743. Den Text des *Amiatinus* (ebenfalls für jene beiden Bücher) hat Lagarde publicirt in seinen „Mittheilungen“ I, 1884. Ueber bemerkenswerthe (gute und schlechte) Handschriften des lateinischen Textes s. *Berger, Histoire de la Vulgate* 1893, *p.* 22, 28, 66, 94, 97, 101, 102, 105, 122, 138, 156. Ders. in: *Notices et extraits des manuscrits t.* XXXIV, 2, 1893, *p.* 141 *sq.* Zahlreiche Citate, fast Capitel für Capitel, finden sich im *Speculum Augustini* und *Pseudo-Augustini* (*ed.* Weihrich 1887 im *Corp. script. eccl. lat. t.* XII). Ueber den Charakter der Uebersetzung s. Sittl, Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache 1882, S. 150. Thielmann, Philologus Bd. 42, 1883, S. 324 f. und bes. Thielmann, Die lateinische Uebersetzung des Buches Sirach (Archiv für latein. Lexikographie und Grammatik VIII, 1893, S. 501—561) [wie Sittl für afrikanischen Ursprung]. Ders., Die europäischen Bestandtheile des lateinischen Sirach (Archiv für lat. Lexikogr. und Gramm. IX, 2, 1894, S. 247—284) [präcisirt hier seine Ansicht dahin, dass nur Cap. 1—43 und 51 afrikanischen Ursprungs seien, der selbständige Abschnitt Cap. 44—50, das sog. *laus patrum*, aber später von einem europäischen Bearbeiter hinzugefügt sei]. — 2) Der sog. *Syrus hexaplaris*, für unser Buch, wie für die Weisheit Salomonis, zum erstenmal nach einer Mailänder Handschrift herausgegeben von *Ceriani, Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus, Mediol.* 1874 (als *t.* VII der *Monum. sacra et prof.*). — 3) Die koptische (sahidische), herausg. von *Lagarde, Aegyptiaca, Gottingae* 1883 (*p.* 65—106: *Sapientia Salomonis, p.* 107—206: *Ecclesiasticus*). Dazu: Peters, Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht (Biblische Studien, herausg. von Bardenhewer III, 3) 1898. — 4) Die aethiopische, herausg. von *Dillmann, Biblia Vet. Test. aethiopica t.* V, 1894. — Mehr über die alten Uebersetzungen s. in Herzog's Real-Enc. I, 630—634. Texte auch in der Londoner Polyglotte Bd. IV.

| Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 144f. — Commentare: Bretschneider in der oben genannten Separat-Ausgabe. — Fritzsche, Die Weisheit Jesus Sirach's erklärt und übersetzt (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 5. Thl.), Leipzig 1859. — Edersheim in *Wace' Apocrypha* (genauer Titel s. oben S. 145) II, 1888, *p.* 1—239. — Keel, Sirach, das Buch von der Weisheit, verfasst von Jesus, dem Sohne Sirach's, erklärt für das christliche Volk (populär, kathol.). Kempten 1896. — *Lévi*, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté. Première partie* (*ch.* XXXIX, 15 *à* XLIX, 11). *Paris* 1898. — Die ältere Literatur s. bei *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* III, 718 *sqq. Fürst*, *Biblioth. Judaica* III, 341 *sq.* Fritzsche S. XL. Herzog's Real-Enc. I, 635 f. Zur Gesch. der Exegese vgl. auch: Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira hrsg. von Kaatz, 1892.

Einzel-Untersuchungen: Gfrörer, Philo Bd. II (1831) S. 18—52. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Bd. II (1834) S. 126—150. — *Winer*, *De utriusque Siracidae aetate*, *Erlang.* 1832. Vgl. auch Winer's Realwörterb. Art. „Jesus Sirach". — Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 100—105. — Ewald, Ueber das griech. Spruchbuch Jesus' Sohnes Sirach's (Jahrbb. der bibl. Wissensch. Bd. III, 1851, S. 125—140). — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer 1851, S. 266—319. — Geiger, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. XII, 1858, S. 536—543. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 340 ff. — Horowitz, Das Buch Jesus Sirach (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1865, S. 101—112, 136—147, 178—200; auch separat, Breslau 1865). — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. III 252 ff. — Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1872, S. 49 ff. 97 ff. — Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach, Königsberg 1874. — Seligmann, Das Buch der Weisheit des Jesus Sirach (Josua ben Sira) in seinem Verhältniss zu den salomonischen Sprüchen und seiner historischen Bedeutung, Breslau 1883. — Bickell, Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's (Zeitschr. für kathol. Theol. VI, 1882, S. 319—333). Ders., Die Strophik des Ecclesiasticus (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VI, 1892, S. 87—96). — *Daubanton*, *Het apokryphe boek Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ en de leertype daarin vervat* (*Theol. Studiën* 1886—1887). — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. 1886, S. 77—86. — *Cheyne*, *Job and Solomon or the Wisdom of the Old Testament*, *London* 1887 (behandelt auch Jesus Sirach). — *Drummond*, *Philo Judaeus* I, 1888, *p.* 144—155. — *Margoliouth*, *An Essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic Literature*, *Oxford* 1890. Ders., *The language and metre of Ecclesiasticus* (*Expositor* 1890, *april p.* 295—320, *may p.* 381—391). Vgl. dazu bes. die Rec. von Nöldeke, Lit. Centralbl. 1890, 985 ff.; auch Theol. Litztg. 1890, 137. — *Bois*, *Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine*, *Paris* 1890, *p.* 160—210, 313—372. — *Renan*, *Histoire du peuple d'Israël* IV, 1893, *p.* 282—296. — Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896), S. 201—205. — Wohlenberg, Jesus Sirach und die sociale Frage (Neue kirchl. Zeitschr. 1897, S. 329—348). — *Perles*, *Notes critiques sur le texte de l'Ecclésiastique* (*Revue des études juives t.* XXXV, 1897, *p.* 48—64). — Schlatter, Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach, der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie, 1897 (sucht zu zeigen, dass die Zusätze, durch welche der Text in manchen Handschriften erweitert ist, von

einem alexandrinischen Juden aus der Schule Aristobul's herrühren). — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Vatke, Cornely, König (s. oben S. 145f.).

2. Die Pirke Aboth.

Auch in der Zeit nach Jesus Sirach ist die Spruchweisheit in Israel nicht ausgestorben. Hat doch Jesus Christus selbst seine Unterweisungen vielfach in diese Spruchform gekleidet. Es ist uns aber auch noch eine Sammlung solcher Sprüche in hebräischer Sprache erhalten, die wenigstens ihrer Grundlage nach in unsern Zeitraum gehört: die sogenannten *Pirke Aboth* (פִּרְקֵי אָבוֹת, Sprüche der Väter) oder abgekürzt bloss *Aboth* genannt. Diese Sammlung ist unter die Tractate der Mischna aufgenommen (in den vierten Haupt-Theil derselben), gehört aber eigentlich gar nicht dorthin. Denn während die Mischna sonst nur das jüdische Recht codificirt, enthält unser Tractat eine Sammlung von Sentenzen in der Weise des Jesus Sirach. Der Unterschied ist nur der, dass die Pirke Aboth nicht das Werk eines Einzelnen sind, sondern eine Sammlung von Aussprüchen von etwa sechzig mit Namen genannten Gelehrten. Die meisten sind auch sonst bekannt als hervorragende Gesetzeslehrer. Von Jedem werden in der Regel ein paar, oder auch mehrere, charakteristische Sentenzen mitgetheilt, die von ihm als besonders zu beachtende Lebensregeln seinen Schülern und Zeitgenossen | eingeschärft worden waren. Manche derselben sind blosse Nützlichkeitsregeln, die meisten aber stehen in irgend welcher Beziehung zum religiösen Gebiet; und es ist höchst bezeichnend für diese spätere Zeit, dass dabei mit ganz besonderem Nachdruck der Werth und die Nothwendigkeit des Gesetzesstudiums eingeschärft wird (vgl. die oben Bd. II, S. 419f. mitgetheilten Proben). Die Autoritäten, deren Aussprüche in dieser Weise zusammengestellt werden, gehören zum grössten Theile dem Zeitalter der Mischna an, d. h. der Zeit von etwa 70—170 nach Chr. Nur einzelne hervorragende Autoritäten sind auch noch aus früherer Zeit berücksichtigt. Der Tractat umfasst fünf Capitel. Das in vielen Ausgaben angehängte 6. Capitel ist viel späteren Ursprungs.

Gedruckt ist unser Tractat in allen Ausgaben der Mischna (s. darüber oben § 3). — Eine gute deutsche Uebersetzung in hebräischer Schrift giebt die unter Jost's Leitung bei Lewent in Berlin 1832—1834 erschienene Mischna-Ausgabe. Eine lateinische Uebersetzung bei *Surenhusius, Mischna etc. t.* IV, 1702, *p.* 409—484. — Von den zahlreichen Separat-Ausgaben (zum Theil mit Uebersetzungen) sind hervorzuheben: P. Ewald, Pirke Aboth oder

Sprüche der Väter, übersetzt und erklärt, Erlangen 1825. — Cahn, Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, erster Perek (nicht mehr erschienen), Berlin 1875. — *Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, comprising Pirke Aboth and Pereq R. Meir in Hebrew and English, with critical and illustrative notes etc.*, *Cambridge* 1877 (giebt den Text genau nach einer Cambridger Handschrift, *University Addit.* 470, 1). — Strack, פרקי אבות Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna-Traktat, mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister, 1882, 2. Aufl. 1888 (daselbst in der Einleitung auch noch andere Literatur). — Zur Erläuterung auch: Geiger, Nachgelassene Schriften Bd. IV. — L. Ginzburg, Sprüche der Väter, erstes Kapitel, historisch beleuchtet, Leipziger Dissert. 1890. — Kristeller, Der ethische Tractat der Mischnah Pirke Aboth d. i. Sprüche der Väter, übers. Berlin 1890. — Aeltere Ausgaben und Literatur s. bei: *Wolf, Biblioth. Hebraea* II, 700—703. 909. IV, 321—323. *Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in Biblioth. Bodleiana col.* 228—239. (*Zedner*), *Catalogue of the Hebrew Books in the library of the British Museum* (1867) *p.* 550—555.

IV. Die paränetische Erzählung.

1. Das Buch Judith.

Eine eigenthümliche Literaturgattung, die in unserer Periode mehrfach gepflegt wurde, ist die paränetische Erzählung. Auf Grund freier dichterischer Erfindung werden Geschichten erzählt, die zwar nach der Absicht des Verfassers wohl als wirkliche Geschichten gelten sollen, die aber nicht zum Zweck historischer Belehrung, sondern zum Zweck sittlich-religiöser Unterweisung und Ermunterung dargestellt werden. An den erzählten Ereignissen — aus der Geschichte des jüdischen Volkes oder aus dem Leben Einzelner — sollen die Leser lernen, dass die Furcht Gottes doch auch die höchste Weisheit sei, da Gott seinen Kindern schliesslich immer wunderbar hindurchhilft, wenn er sie auch vorübergehend in Noth und Gefahr bringt.

Eine Erzählung dieser Art ist die Geschichte der Judith. Der Inhalt ist in Kürze folgender. Nebukadnezar, der König von Assyrien (*sic!*), fordert die Völker Vorder-Asiens, darunter auch die Bewohner Palästina's auf, ihm Heerfolge zu leisten in seinem Kriege gegen Arphaxad, den König von Medien. Da die Aufgeforderten dem Befehle nicht gehorchen, sendet Nebukadnezar nach Besiegung des Arphaxad seinen Oberfeldherrn Holofernes mit grosser Kriegsmacht gegen jene Völker des Westens, um sie wegen ihres Ungehorsams zu züchtigen. Holofernes führt den Befehl aus, verwüstet die Länder und zerstört die Heiligthümer, damit man den Nebukadnezar allein als Gott verehre (Cap. 1—3). Als er bis in die Ebene

Esdrelon vorgedrungen ist, rüsten sich die Juden, die eben erst aus der Gefangenschaft zurückgekehrt sind und ihren Cultus neu eingerichtet haben (*sic*! zur Zeit Nebukadnezar's), zum Widerstand. Auf Anordnung des Hohenpriesters Joakim versperren sie dem Holofernes bei der Festung Betylua (*Βετυλούα*, im Lateinischen *Bethulia*), gegenüber der Ebene Esdrelon, den Durchzug nach Jerusalem (Cap. 4—6)[17]. Während nun Holofernes Betylua belagert und die Noth in der Stadt bereits auf's Höchste gestiegen ist, beschliesst Judith, eine reiche schöne und fromme Wittwe, durch eine muthige That ihr Volk zu retten (Cap. 7—9). Nur von einer Sklavin begleitet, geht sie, schön geschmückt, hinaus in das feindliche Lager und verschafft sich durch die Vorspiegelung, dass sie den Feinden den Weg nach Jerusalem zeigen wolle, Zugang zu Holofernes. Holofernes schenkt ihr Vertrauen und wird durch ihre Schönheit gereizt. Nach dreitägigem Verweilen im Lager muss sie an einem Trinkgelage theilnehmen, nach dessen Beendigung sie mit Holofernes allein im Zelte zurückgelassen wird. Holofernes ist aber vom Weine so trunken, dass Judith nun ihr Vorhaben ausführen kann. Sie nimmt das eigene Schwert des Holofernes und schlägt ihm damit das Haupt ab. Unbehelligt entfernt sie sich aus dem Lager; das Haupt des Holofernes lässt sie von ihrer Sklavin in einem Sacke mitnehmen. | So kommt sie zurück nach Betylua, wo sie mit Jubel empfangen wird (Cap. 10—13). Als die Feinde merkten, was geschehen war, flohen sie nach allen Seiten auseinander und wurden von den Juden mit Leichtigkeit niedergemacht. Judith aber wurde von ganz Israel als Retterin gepriesen (Cap. 14—16).

17) Die Stadt *Βετυλούα* (*Bethulia*) kommt sonst nicht vor (ausser bei christlichen Pilgern, welche sie auf Grund unserer Erzählung bald da bald dort ansetzen). An ihrer Existenz ist trotzdem wohl nicht zu zweifeln, da der Verfasser für seine Erzählung doch nicht erst eine künstliche Geographie geschaffen haben wird. Ueber ihre muthmassliche Lage s. Robinson, Palästina III, 382, 586 f. Ders., Neuere biblische Forschungen S. 443. Fritzsche in Schenkel's Bibellex. I, 431. *Guérin*, *Samarie* I, 344—350. *Marta*, *Intorno al vero sito di Betulia. Estratto dal Periodico La Terra Santa, Firenze* 1887 (nach Zeitschr. des DPV. XII, 117). Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästina's 1893, S. 277 ff. — Der Palästina-Pilger *Theodosius* (*ed. Gildemeister* 1882) erwähnt § 20 *Betulia*, *ubi Olofernes mortuus est*, im äussersten Süden Palästina's XII *mil. pass.* südlich von Raphia. Dort hat allerdings ein Ort dieses Namens existirt (s. *Wesseling*, *Vetera Romanorum itineraria p.* 719; Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs II, 367 f.; Gildemeister's Anm. zu Theodosius). Allein dieser kann nicht gemeint sein, da unser Betylua viel weiter nördlich, in Samarien, gelegen haben muss.

Da das Buch in die christliche Bibel Aufnahme gefunden hat, so haben sich nicht nur katholische, sondern auch manche protestantische Theologen verpflichtet gefühlt, die Geschichtlichkeit der Erzählung zu vertheidigen (so auf protestantischer Seite namentlich auch noch O. Wolff 1861). Die geschichtlichen Verstösse sind aber so stark, und der paränetische Zweck liegt so auf der Hand, dass man auch nicht einmal einen historischen Kern annehmen kann. Das Buch ist eine freie Composition, die lediglich den Zweck hat, das Volk zu tapferem Widerstand gegen die Feinde seines Glaubens und seiner Freiheit zu ermuntern. Dabei ist der Standpunkt des Verfassers bereits ganz der der pharisäischen Gesetzlichkeit. Gerade die peinliche Sorgfalt in der Beobachtung der Reinheits- und Speisegesetze wird an Judith gerühmt und deutlich zu verstehen gegeben, dass sie eben deshalb Gott auf ihrer Seite hat. Die erzählte Geschichte weist uns aber in eine Zeit, wo nicht nur dem Volke, sondern auch seinem Glauben Gefahr drohte. Denn Holofernes verlangt, dass Nebukadnezar als Gott verehrt werde. Aus diesem Grunde ist es nicht wahrscheinlich, dass die Dichtung veranlasst ist durch die Unternehmungen des Artaxerxes Ochus gegen die Juden um 350 v. Chr., mit welchen schon Sulpicius Severus und im vorigen Jahrhundert Gibert die Geschichte der Judith combinirt haben, und welche auch manche Neuere wie Herzfeld, Gutschmid, Nöldeke, Robertson Smith und Wellhausen als den historischen Hintergrund der Judithdichtung betrachten[18]. Letzteres wird nur in sehr allgemeinem Sinne richtig sein (wie es auch von Einigen der Genannten gemeint ist). Es kann nämlich allerdings nicht zufällig sein, dass zwei Feldherren, welche an den Feldzügen des Artaxerxes Ochus gegen Aegypten, Phönicien und Judäa betheiligt waren, Holofernes und Bagoas, auch im Buch Judith eine Rolle spielen[19]. Die Geschichte des Ochus hat also dem Ver-

18) *Sulpicius Severus Chron.* II, 14—16 (im Wiener *Corpus script. eccl. lat. vol.* I; die Erörterung der Judith-Geschichte durch Sulpicius Severus wird mit Recht von Gutschmid wegen ihrer historischen Umsicht gerühmt). — Gibert, *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres* alte Serie *t.* XXI, 1754, *p.* 42—82. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 118. — Gutschmid, Rec. von Bernays' Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, in: Jahrbb. f. class. Philol. 1863, S. 714 = Kleine Schriften V, 286. — Nöldeke, Die alttestamentl. Literatur 1868, S. 96. Ders., Aufsätze zur persischen Geschichte (1887) S. 78. — Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung (deutsche Uebers.) 1894, S. 419. — Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 1894, S. 146 (2. Aufl. 1895, S. 181 f.).

19) In einer Uebersicht über die Geschichte und Genealogie der kappadocischen Könige sagt *Diodor.* XXXI, 19, 2—3, dass Holophernes, der

fasser Material für seine Nomenclatur und wohl auch den allgemeinsten historischen Rahmen geliefert. Aber Ochus hat, so viel wir wissen, von den Juden nicht verlangt, dass sie ihn als Gott verehrten, während im Buch Judith gerade dies hervorgehoben wird (3, 9)[20]). Und der Name Nebukadnezar beweist, dass der Verfasser die Namen seiner Helden nicht aus der Geschichte seiner Zeit, sondern aus einer früheren entnimmt. Er schreibt also in

Bruder des Königs (Satrapen) Ariarathes von Kappadocien, von diesem abgesandt, um mit den Persern gegen die Aegypter zu kämpfen, mit grossen Ehren zurückgekehrt sei, welche Ochus, der König der Perser, ihm verliehen habe. Welcher ägyptische Feldzug des Ochus gemeint ist, ist ungewiss, da Holophernes in der Geschichte dieser Feldzüge sonst nicht genannt wird. In der Geschichte des Feldzuges des Ochus gegen Phönicien und Aegypten vom J. 350 erwähnt *Diodor.* XVI, 47, 4 unter den Befehlshabern auch einen Bagoas, welcher nach XVII, 5, 3 Eunuche war (vgl. auch Pauly-Wissowa, Real-Enc. *s. v.*). Es ist ohne Zweifel derselbe, welcher nach *Joseph. Antt.* XI, 7, 1 den jüdischen Tempel „entweiht" hat (ἐμίανεν, nämlich dadurch, dass er ihn betrat) und das Opfern im Tempel mit einer Steuer belegt hat, welche sieben Jahre lang bezahlt wurde. Bei einem seiner ägyptischen Feldzüge führte Ochus auch jüdische Gefangene aus Palästina weg und siedelte sie in Hyrkanien am kaspischen Meere an (*Euseb. Chron. ed. Schoene* II *p.* 112 *ad ann. Abr.* 1657, *Syncell. ed. Dindorf* I, 486, *Oros.* III, 7. *Solin.* 35, 4 (?); s. den Wortlaut der Stellen oben S. 6). Die fraglichen Feldzüge waren also nebenbei auch gegen die Juden gerichtet. Wenn daher im Buch Judith ein Holophernes und ein Eunuche Bagoas eine Rolle spielen (über letzteren s. 12, 11. 13. 15. 13, 1. 3. 14, 14), und zwar bei einem gegen die Völker des vorderen Asiens und insonderheit auch gegen die Juden gerichteten Feldzuge des Grosskönigs, so muss es als wahrscheinlich gelten, dass die Geschichte des Ochus dem Verf. einen Theil seines Materiales geliefert hat. Es hat zwar auch noch um die Mitte des zweiten Jahrh. vor Chr. einen kappadocischen König Namens Ὀλοφέρνης oder Ὀροφέρνης gegeben (*Diodor.* XXXI, 32. *Justin.* XXXV, 1. *Polyb.* III, 5, 2. XXXII, 20. XXXIII, 12. *Appian. Syr.* 47. *Clinton, Fasti Hellenici* III, 444 *sq.* *Reinach, Revue Numismatique, trois. Série t.* IV, 1886, *p.* 315, 321, 344 *sq.* Der Name selbst ist persischen Ursprungs, wie Artaphernes, Dataphernes, aber freilich nicht mit Artaphernes identisch, wie Blochet meint, *Revue des études juives t.* XXXI, 1895, *p.* 281). Da dieser mit dem syrischen König Demetrius befreundet war, so wollte Hicks (*Journal of Hellenic Studies t.* VI, 1885, *p.* 261—274) die Bekanntschaft der Juden mit dem Namen Holophernes auf diesen zurückführen. Aber diese Combination liegt sicher viel ferner als die obige. Letztere wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, dass der Name Bagoas häufig war (*Plinius Hist. Nat.* XIII, 41: *ita vocant spadones, qui apud eos etiam regnavere*). Denn das Entscheidende ist das Zusammentreffen der beiden Namen Holophernes und Bagoas.

20) Ueber die Unternehmungen des Artaxerxes Ochus gegen die Juden wissen wir nur, was in der vorigen Anmerkung bereits erwähnt ist, nämlich 1) die Wegführung jüdischer Gefangener nach Hyrkanien, und 2) das Vorgehen des Bagoas *Joseph. Antt.* XI, 7, 1. Von dem Verlangen göttlicher Verehrung oder überhaupt einer Gefährdung der jüdischen Religion ist nicht die Rede.

einer späteren Periode und zwar einer solchen, in welcher die Religion des jüdischen Volkes bedroht war. Das erinnert an Daniel und an die makkabäische Zeit. In diese Zeit lässt sich daher mit grosser Wahrscheinlichkeit die Entstehung des Buches verlegen (so z. B. auch Fritzsche, Ewald, Hilgenfeld 1861, Nöldeke). Da das Interesse für die politische Freiheit bei dem Verfasser ebenso stark ist wie das für die religiöse, so wird man vielleicht nicht an die erste Zeit der Erhebung, sondern an eine etwas spätere Periode zu denken haben. Bis in die römische Zeit herabzugehen, ist nicht rathsam, da der politische Hintergrund (der Hohepriester als Oberhaupt des jüdischen Staates, die hellenistischen Städte als selbständige, dem Grosskönig nur zur Heeresfolge verpflichtete Staaten) weit mehr der griechischen als der römischen Zeit entspricht. Ganz unmöglich ist es, die Abfassung in die Zeit Trajan's zu setzen (so Hitzig, Grätz und namentlich Volkmar, der in unserem Buche eine verhüllte Darstellung der trajanischen Feldzüge findet). Denn die Geschichte der Judith ist bereits dem Clemens Romanus (gegen Ende des ersten Jahrh. nach Chr.) bekannt.

Das Buch hat dem Hieronymus in einem chaldäischen Texte vorgelegen (s. unten). Wie sich dieser zu unserm griechischen Texte verhalte, lässt sich nicht bestimmt sagen, da wir nicht wissen, wie weit sich Hieronymus bei seiner Bearbeitung des lateinischen Textes an den chaldäischen angeschlossen hat. Jedenfalls ist aus inneren | Gründen ziemlich sicher — wie auch fast allgemein angenommen wird —, dass unser griechischer Text Uebersetzung eines hebräischen (oder aramäischen) Originales ist (s. Movers in der unten genannten Abhandlung und Fritzsche, Handb. S. 115 f.).

Bei den (palästinensischen) Juden war das Buch zur Zeit des Origenes nicht im Gebrauch, auch kein hebräischer Text davon bekannt: *Epist. ad African.* c. 13: *Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται οὐδὲ τῇ Ἰουδήθ· οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί· ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν.* — Vermuthlich ist also der hebräische Grundtext früh verloren gegangen, und der dem Hieronymus bekannte chaldäische Text war eine spätere Bearbeitung nach dem Griechischen. Ueber noch spätere jüdische Bearbeitungen s. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 124 f. Jellinek, *Bet ha-Midrasch* I, 130—131. II, 12—22. Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1867, S. 337—366). Ball in *Wace' Apocrypha* (genauer Titel s. oben S. 145) I, 1888, *p.* 252—257. Gaster, *An unknown hebrew version of the history of Judith* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XVI, 1894, *p.* 156—163).

Gebrauch in der christlichen Kirche: *Clemens Romanus* c. 55: *Ἰουδὶθ ἡ μακαρία.* — *Tertullian. De monogam.* c. 17: *nec Joannes aliqui Christi spado, nec Judith filia Merari nec tot alia exempla sanctorum* (!). — *Clemens Alexandr. Strom.* II, 7, 35. IV, 19, 118 (an letzterer Stelle Judith

ausdrücklich erwähnt). — *Origenes*, *fragm. ex libro sexto Stromatum*, bei *Hieronymus adv. Rufin. lib.* I (*Lommatzsch* XVII, 69 *sq.*): *Homo autem, cui incumbit necessitas mentiendi, diligenter attendat, ut sic utatur interdum mendacio, quomodo condimento atque medicamine; ut servet mensuram ejus, ne excedat terminos, quibus usa est Judith contra Holophernem et vicit eum prudenti simulatione verborum.* — Andere Citate bei *Origenes*: *Comm. in Joann. t.* II, *c.* 16 (*Lommatzsch* I, 132); *in lib. Judicum homil.* IX, 1 (*Lommatzsch* XI, 279); *de oratione c.* 13 (*Lommatzsch* XVII, 134); *de oratione c.* 29 (*Lommatzsch* XVII, 246). — Ueber die weitere Geschichte des Gebrauches s. die Kanonsgeschichte.

Der griechische Text liegt in drei Recensionen vor: 1) Der ursprüngliche Text ist der in den meisten Handschriften enthaltene, u. A. auch im *Vaticanus* (in den kritischen Apparaten mit Nr. II bezeichnet), *Alexandrinus* (Nr. III) und *Sinaiticus* (Nr. X). — 2) Ein überarbeiteter Text ist der in *cod.* 58 vorliegende (die Numerirung der Handschriften nach Holmes und Parsons). Derselbe Text liegt auch der alten lateinischen und der syrischen Uebersetzung zu Grunde. — 3) Eine andere, aber mit der eben genannten verwandte Recension des Textes ist enthalten in den *codd.* 19 und 108. — Ueber die Ausgaben s. oben S. 143 f.

Von den alten Uebersetzungen sind auch bei unserem Buche vor allem zu nennen: 1) die lateinischen, und zwar a) der *Vetus Latinus* (vor Hieronymus), für welchen Sabatier fünf Handschriften verglichen hat, deren starke Abweichungen von einander vollkommen das bestätigen, was Hieronymus über die *multorum codicum varietas vitiosissima* zu seiner Zeit sagt (*Sabatier*, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* I, *Remis* 1743, *p.* 744—790). Ueber das Verhältniss der Texte zu einander und zum griechischen s. Fritzsche's Commentar S. 118 ff. Eine erhebliche Anzahl bisher unbekannter Handschriften hat Berger nachgewiesen. Im Ganzen verzeichnet er für das Buch Judith elf Handschriften des altlateinischen Textes (*Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques t.* XXXIV, 2, 1893, *p.* 142 *sq.*). Näheres über die meisten derselben s. bei Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (1893) *p.* 19, 20, 22, 25, 67, 68, 95 *sq.*, 97, 101. — b) Die Uebersetzung des Hieronymus (= *Vulgata*), über deren Entstehung er selbst im Vorwort sagt (*Opp. ed. Vallarsi* X, 21 *sq.*): *Apud Hebraeos liber Judith inter apocrypha* [*al. hagiographa*] *legitur* *Chaldaeo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae, immo exactioni, et sepositis occupationibus, quibus* | *vehementer arctabar, huic unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi: sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi.* Nach diesem eigenen Geständniss ist das Werk eine freie Bearbeitung und zwar eine flüchtig zurecht gemachte. Zu Grunde gelegt ist dabei der alte Lateiner. Vgl. Fritzsche's Commentar S. 121 f. Zur Textkritik: Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Judith, Progr. der Studienanstalt, Speier 1883. — 2) Ueber die syrische Uebersetzung und deren Ausgaben s. oben S. 144. Die syrisch-hexaplarische Uebersetzung des Buches Judith hat noch Masius in einer seitdem verschollenen Handschrift vorgelegen. Aus ihr hat er eine Anzahl Glossen in sein *Syrorum Peculium* (im 6. Bande der Antwerpener Polyglotte 1571) aufgenommen. S. Rahlfs

bei *Lagarde, Bibliotheca Syriaca* 1892, S. 32e—32i, vgl. 19—21. Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 43 ff. — 3) Die aethiopische Uebersetzung ist herausgegeben von Dillmann, *Biblia Vet. Test. aethiopica t.* V, 1894. — Die Londoner Polyglotte (Bd. IV) giebt ausser dem griechischen Text nur die lateinische Vulgata und den Syrer.

Die exegetischen Hülfsmittel überhaupt s. oben S. 144 f. — Commentare: Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith erklärt (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 2. Thl.), Leipzig 1853. — O. Wolff, Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde vertheidigt und erklärt, Leipzig 1861. — Scholz, Commentar zum Buche Judith. 1887. 2. Aufl. 1896. — Ball in *Wace' Apocrypha* (genauer Titel s. oben S. 145) I, 1888, *p.* 241—360. — Die ältere Literatur bei *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 736—738. *Fürst, Biblioth. Judaica* II, 51 (unter *„Jehudit“*). Volkmar, Handb. der Einl. in die Apokryphen I, 1 (1860) S. 3—5. Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 635 f.

Einzel-Untersuchungen: *Montfaucon, La vérité de l'histoire de Judith, Paris* 1690. — *Gibert, Dissertation sur l'histoire de Judith* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, alte Serie, *t.* XXI, 1754, *p.* 42—82). — Movers, Ueber die Ursprache der deuterokanonischen Bücher des A. T. (Zeitschr. für Philos. und kathol. Theol. Hft. 13, 1835, S. 31 ff. [nur über Judith]). — *Schoenhaupt, Études historiques et critiques sur le livre de Judith, Strasb.* 1839. — Reuss, Art. „Judith“ in Ersch und Gruber's Allg. Encykl. Section II. Bd. 28 (1851) S. 98 ff. — *Nickes, De libro Judithae, Vratislav.* 1854. — *Journal of Sacred Literature and Biblical Record vol.* III, 1856, *p.* 342—363. *Vol.* XII, 1861, *p.* 421—440. — Volkmar, Die Composition des Buches Judith (Theol. Jahrbb. 1857, S. 441—498). — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1858, S. 270—281. — R. A. Lipsius, ebendas. 1859, S. 39—121. — Hitzig, ebendas. 1860, S. 240—250. — Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, I. Thl. 1. Abth. Judith, 1860. — Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, S. 335—385. — K. H. A. Lipsius, Sprachliches zum Buche Judith (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862, S. 103—105). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (3. Aufl. 1864) S. 618 ff. — *Oppert, Le livre de Judith* (*Annuaire de la Société d'ethnographie* 1865, auch separat). — Grätz, Gesch. der Juden Bd. IV (2. Aufl. 1866), Note 14, S. 439 ff. — R. A. Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1867, S. 337—366). — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. III, 445 ff. — Scholz, Das Buch Judith, eine Prophetie (Vortrag) 1885. — Weissmann, Das Buch Judith, historisch-kritisch beleuchtet, 1890. — *Fourrière, Les emprunts d'Homère au livre de Judith, Amiens* 1889, auch deutsch: Homers Entlehnungen aus dem Buche Judith, 1891. — Klein, Ueber das Buch Judith (*Actes du huitième congrès international des orientalistes, tenu en* 1889 *à Stockholm et à Christiania, deuxième partie, Section Sémitique, Leide* 1893, *fasc.* 2, *p.* 85—105). — Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 277—289. — Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 43 ff. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Vatke, Cornely, König (s. oben S. 145 f.).

Neuere katholische Rettungen (meist mit Hülfe der Assyriologie): *Robiou, Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les annales d'Assurbanipal* (*Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXX, 1875, *p.* 23—38, 80—92). — *Delattre, Le peuple et l'empire des Mèdes jusqu'à la fin du règne de*

Cyaxare (*Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers publiés par l'Académie de Bruxelles, tome* XLV, 1883) *p.* 148—161. Ders., *Le livre de Judith* (*La Controverse et le Contemporain* 1884, auch separat *Lyon* 1884). — Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, deutsche Uebers. Bd. IV, 1886, S. 242–271. — Neteler, Untersuchung der geschichtlichen und der kanonischen Geltung des Buches Judith 1886. — *Palmieri*, *De veritate historica libri Judith*, 1886. — *Brunengo*, *Il Nabucodonosor di Giuditta* (*Civiltà Cattolica*, *Serie* XIII, *vol.* III—X. 1886—1888, auch separat *Roma* 1888) [ausführlich, mit Aufwendung von viel Gelehrsamkeit]. — Kaulen Art. „Judith" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd. VI, 1889. — Riessler, Chronologische Fixirung der Heldenthat Judiths (Katholik 1894, II, S. 1—8.) — *Raboisson*, *La véracité du livre de Judith* (*Revue illustrée de la Terre Sainte* 1894, s. Zeitschr. des DPV. XVIII, 219). — Noch andere katholische Apologeten s. bei Cornely, *Introductio in U. T. libros sacros* II, 1, 1887, *p.* 400.

2. Das Buch Tobit.

Ein Werk ähnlicher Art wie Judith ist das Buch Tobit, nur dass es sich nicht auf dem Boden der politischen Geschichte, sondern auf dem der Biographie bewegt, und dem entsprechend mit seiner Paränese sich nicht an das Volk, sondern an den Einzelnen wendet. — Tobit, der Sohn Tobiel's vom Stamme Naphthali, der in den Tagen Salmanassar's des Königs von Assyrien als Gefangener nach Ninive weggeführt worden war, erzählt, wie er sammt seinem Weibe Anna und seinem Sohn Tobias stets, sowohl vor als nach |der Wegführung in die Gefangenschaft, auch unter den folgenden Königen Sanherib und Asarhaddon, streng nach den Anforderungen des Gesetzes gelebt habe. Namentlich pflegte er auch, wenn Angehörige seines Volkes von den Assyrern getödtet und unbeerdigt liegen gelassen wurden, dieselben zu bestatten. Als er einst nach Ausübung eines solchen Liebesdienstes im Freien schlief (um nicht als ein durch die Leiche Verunreinigter sein Haus unrein zu machen), fiel ihm Sperlingskoth in die Augen, infolge dessen er erblindete (Cap. 1—3, 6). Zur selben Zeit lebte in Ekbatana in Medien eine fromme Jüdin, Sara die Tochter Raguel's, welche schon sieben Männer gehabt hatte, die aber alle in der Brautnacht von dem bösen Geist Asmodi getödtet worden waren (Cap. 3, 7—17)[21]). Der alte Tobit erinnerte sich indessen in seinem Elende, dass er einst bei einem Stammesgenossen Gabael in Rhages in Medien zehn Talente Silbers hinterlegt habe. Er sendet daher, da er den Tod

21) Auf eine verwandte indische Sage verweist Gildemeister, Orient und Occident I, 1862, S. 745 f.; auf eine russische: Schiefner, Orient und Occident II, 1864, S. 174 f.

erwartet, seinen Sohn Tobias dorthin mit der Weisung, das Geld, das sein Erbe sein soll, sich aushändigen zu lassen. Tobias geht und nimmt sich einen Reisegefährten mit, der aber in Wahrheit der Engel Raphael ist (Cap. 4—5). Unterwegs badet Tobias im Tigris, wobei er einen Fisch fängt. Auf Geheiss des Engels schneidet er diesem Herz, Leber und Galle heraus und nimmt diese mit sich. Sie kommen nun nach Ekbatana, wo sie bei Raguel einkehren. Raguel erkennt in Tobias einen Verwandten und giebt ihm seine Tochter Sara zur Frau. Als die Neuvermählten in das Brautgemach eingetreten sind, bereitet Tobias nach Anweisung des Engels Rauch von dem Herz und der Leber des Fisches und vertreibt durch diesen Qualm den Dämon Asmodi, der auch ihn, wie die früheren Männer der Sara, tödten wollte. So kann die vierzehntägige Hochzeitsfeier ihren ungestörten Verlauf nehmen, während deren der Engel nach Rhages reist, um von Gabael das Geld in Empfang zu nehmen (Cap. 6—9). Nach Beendigung der Hochzeit kehrt Tobias mit seinem Weibe Sara zu seinen Eltern nach Ninive zurück und verschafft nun seinem blinden Vater Tobit dadurch wieder das Augenlicht, dass er ihm nach Anweisung des Engels die Fisch-Galle auf die Augen streicht (Cap. 10—12). Voll Dankes gegen Gott stimmt Tobit einen Lobgesang an und lebt darnach noch beinahe hundert Jahre. Auch Tobias wird 127 Jahre alt (Cap. 13—14).

Die Erfindung der Fabel ist reich gegliedert, das Detail mannigfaltig, und die an verschiedenen Punkten angesponnenen Fäden der Erzählung geschickt in einander gewoben. Als literarisches Erzeugniss steht daher unser Buch entschieden höher als Judith. Der religiöse Standpunkt aber ist ganz derselbe. Auch hier wird alles Gewicht auf die strenge Gesetzesbeobachtung gelegt, zu welcher auch | die Ausübung von Werken der Wohlthätigkeit gehört. Dabei thun wir gelegentlich lehrreiche Blicke in den Aberglauben der Zeit. — Da die ganze Erzählung in der Diaspora spielt, so scheint der Verfasser auch vorwiegend für die Juden der Diaspora zu schreiben: er will durch die Vorbilder, die er den Lesern hier vor Augen führt, darauf hinwirken, dass auch die in der Heidenwelt zerstreuten Glieder des Volkes treu am Gesetze festhalten und dasselbe streng und gewissenhaft beobachten. Man kann daher auch nicht entscheiden, ob das Buch in Palästina oder in der Diaspora entstanden ist.

Die Zeit der Abfassung lässt sich nur innerhalb ziemlich weiter Grenzen fixiren. Verhältnissmässig am sichersten dürfte es sein, dass das Buch vor dem Tempelbau des Herodes geschrieben ist. Freilich glaubte Hitzig (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.

1860, S. 250 ff.) annehmen zu müssen, dass es nach der Zerstörung des Tempels durch Titus geschrieben sei, weil nämlich bei den Verheissungen am Schluss namentlich auch geweissagt wird, dass der Tempel wieder in grosser Pracht werde gebaut werden (13, 16 f. 14, 4—5). Allein bei genauerer Betrachtung wird man es wahrscheinlich finden, dass der Verfasser schrieb, als der Tempel Serubabel's noch stand. Er stellt sich auf den Standpunkt der assyrischen Zeit und weissagt von hier aus zunächst die Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer und dann seine Wiedererbauung, wobei er aber zweierlei unterscheidet: 1) die Herstellung eines unansehnlichen Baues bis zum Ablauf einer bestimmten Zeit, und 2) die nach Ablauf dieser Zeit erfolgende Wiedererbauung in wunderbarer Pracht und Herrlichkeit (14, 5: *καὶ οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος· καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἱερουσαλὴμ ἐντίμως· καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος οἰκοδομῇ ἐνδόξῳ, καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς οἱ προφῆται*). Der historische Bau, welchen der Verfasser kennt, ist also unansehnlicher als der frühere, salomonische Tempel (*οὐχ οἷος ὁ πρότερος*). So könnte er sich doch kaum ausdrücken, wenn er den herodianischen Tempel schon gekannt hätte. Bildet also dieser den *terminus ad quem* für die Abfassung des Buches, so wird man am sichersten gehen, wenn man sagt, dass dasselbe im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte vor Christo geschrieben ist. Denn weiter hinauf zu gehen, verbietet der ganze Geist des Buches.

Dem Hieronymus hat, wie vom Buch Judith so auch vom Buch Tobit ein chaldäischer Text vorgelegen, welchen er bei seiner lateinischen Bearbeitung benützt hat (s. unten). Ein solcher chaldäischer Text ist uns noch erhalten in einer erst in neuerer | Zeit von der bodlejanischen Bibliothek in Oxford erworbenen Handschrift, wonach Neubauer ihn herausgegeben hat (*The book of Tobit, a chaldee text etc. ed. by Neubauer, Oxford* 1878). Beide Texte, der lateinische des Hieronymus und dieser chaldäische, haben eine auffallende Eigenthümlichkeit gemeinsam, und zwar nur sie. Während nämlich nach dem griechischen Text und den anderen Uebersetzungen Tobit im ersten Abschnitt (Cap. 1, 1—3, 6) in der ersten Person erzählt, und erst nachher, nachdem inzwischen von der Sara die Rede war, die Erzählung in der dritten Person fortfährt, gebrauchen Hieronymus und der Chaldäer von Anfang an die dritte Person. Hiernach ist es sehr wahrscheinlich, dass dem Hieronymus, wenn nicht geradezu unser chaldäischer Text, so doch ein damit verwandter vorgelegen hat (dass unser chaldäischer Text selbst

erst Bearbeitung eines älteren ist, ist aus anderen Gründen wahrscheinlich, s. unten). Zugleich ist aber mit jener Eigenthümlichkeit auch bewiesen, dass unser chaldäischer Text nicht die Vorlage des griechischen ist. Denn die uniforme Herstellung der dritten Person ist offenbar das Sekundäre; der Uebergang aus der ersten in die dritte Person das Ursprüngliche. Ueberhaupt aber fehlen Anhaltspunkte dafür, dass unser griechischer Text Uebersetzung einer semitischen Vorlage sei. Denn auch die beiden hebräischen Texte, welche im 16. Jahrhundert gedruckt wurden, sind spätere Producte (s. unten). Andererseits sprechen manche stilistische Eigenthümlichkeiten (z. B. die Formel *καλὸς καὶ ἀγαθός* 7, 7) für die Originalität des griechischen Textes[22]).

Auf eine ältere Legende wird 14, 10 Bezug genommen, indem es heisst, dass Aman seinen Pflegevater Achiachar „vom Lichte zur Finsterniss" habe bringen wollen, dafür aber selbst „in die Finsterniss" gestossen worden sei. *Ἀχιάχαρος* war nach 1, 21 f. ein Verwandter Tobit's und hoher Beamter des Königs. Er wird auch 2, 10 u. 11, 17 erwähnt, an letzterer Stelle zugleich mit seinem Neffen Nasbas, der augenscheinlich mit jenem Aman identisch ist. Der Name des Achiachar lautet im Text des *cod. Sin.* 1, 21 f. *Ἀχείχαρος*, 11, 17 *Ἀχεικάρ*, 14, 10 *Ἀχείκαρος*, im alten Lateiner *Achicarus*, der seines Neffen im *cod. Sin.* 11, 17 *Ναβάδ*, 14, 10 *Ναδάβ*, im alten Lateiner *Nabal* und *Nabad*. *Cod. Vat.* hat 14, 10 *Ἀδάμ*. Die im Vulgärtext überlieferten Formen *Νασβάς* (11, 17) und *Ἀμάν* (14, 10) sind offenbar beide corrumpirt, letztere entstanden durch Reminiscenz an die verwandte Geschichte von Haman und Mardochai im Buche Esther. — Die Legende, auf welche 14, 10 nur kurz angespielt wird, ist uns in breiter Ausführung in verschiedenen Recensionen, arabisch, neu-aramäisch, aethiopisch und slavisch erhalten. Im Arabischen heissen die beiden Hauptpersonen Chaikar und Nadan, im Neu-aramäischen Chikar und Nadan, im Slavischen Akyrios und Anadan. Die ursprüngliche Form für Chaikar, Chikar ist Achikar, wie der Name in einem syrischen Fragment weiser Sprüche lautet (Kuhn, Byzantin. Zeitschr. I, 128). Moderne Uebersetzungen des arabischen Textes im Anschluss an 1001 Nacht, in deren Handschriften jedoch die Erzählung sich nicht findet, verzeichnet Kuhn (Byz. Zeitschr. I, 129). Eine deutsche Uebersetzung des aus dem Arabischen geflossenen neu-aramäischen Textes giebt Lidzbarski, Geschichten und Lieder aus den neu-aramäischen Handschriften der königl. Bibliothek zu Berlin (1896) S. 1—41. Eine deutsche Uebersetzung des slavischen Textes: Jagić, Der weise Akyrios (Byzantinische Zeitschr. I, 1892, S. 107—126). Ueber die verschiedenen Formen und die Verbreitung der Legende vgl. auch: Benfey, Kleinere Schriften II. Bd. 3. Abth. S. 181 ff. 185 ff. Kuhn, Byzantinische Zeitschr. I, 127—130. Meissner, Zeitschr. der DMG. XLVIII, 1894, S. 171—197. Lidzbarski ebendas. S. 671—675. — Die kurze Anspielung bei Tobit 14, 10 ist nur verständlich unter der Voraussetzung, dass die Legende damals

22) Vgl. auch Fritzsche's Commentar S. 8. Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 61. — Für semitischen (aramäischen) Urtext: Fuller in *Wace' Apocrypha* (*London* 1888) I, 152—155, 164—171.

schon bekannt war. Vermuthlich hat sie auch schon schriftlich vorgelegen. Nur darf man nicht meinen, dass eine der uns erhaltenen Recensionen mit jener Ur-Recension identisch sei.

Bei den (palästinensischen) Juden war nach der Versicherung des Origenes das Buch Tobit zu dessen Zeit nicht in Gebrauch und ein hebräischer Text davon nicht bekannt (*Origenes*, *Epist. ad. African. c.* 13, s. den Wortlaut S. 171. *Id.*, *De oratione c.* 14 = *Lommatzsch* XVII, 143: τῇ δὲ τοῦ Τωβὴτ βίβλῳ ἀντιλέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς ὡς μὴ ἐνδιαθήκῳ). Dass es aber bald darauf doch beliebt wurde, beweisen die vorhandenen semitischen Texte, deren einer bereits dem Hieronymus bekannt war.

In der christlichen Kirche lässt sich der Gebrauch des Buches schon bei den apostolischen Vätern constatiren. Vgl. II *Clem.* 16, 4 = *Tobit* 12, 8 (dazu Harnack's Anm. zu II *Clem.*). *Epist. Polycarp.* 10, 2 = *Tobit* 4, 10. — Nach *Irenaeus* I, 30, 11 zählten die Ophiten den Tobias zu den alttestamentlichen Propheten. — *Clemens Alexandrinus* erwähnt die Geschichte des Tobias und seines Vaters Tobit *Strom.* I, 21, 123 und citirt das Buch mehrmals als γραφή (*Strom.* II, 23, 139; VI, 12, 102). — *Hippolytus* zieht in seinem Commentar zur Geschichte der Susanna die Geschichte Tobit's als Parallele herbei (*Hippolyt. ed. Lagarde p.* 151, vollständiger *ed. Bonwetsch p.* 40). — *Origenes Epist. ad African. c.* 13 nimmt ausführlich Bezug auf die Geschichte des Tobias und sagt dabei ganz allgemein: χρῶνται τῷ Τωβίᾳ αἱ ἐκκλησίαι. Er citirt es daher auch öfters als γραφή | (*Comment. in epist. ad Rom. lib.* VIII *c.* 11 *fin.* = *Lommatzsch* VII, 272; *de oratione c.* 11 = *Lommatzsch* XVII, 124; vgl. auch *de oratione c.* 14 und 31 = *Lommatzsch* XVII, 143 und 284; *contra Cels.* V, 19 = *Lommatzsch* XIX, 196). — *Cyprianus* macht häufig Gebrauch von dem Buche (*testimon.* III, 1. 6. 62; *ad Fortunatum c.* 11; *de opere et eleemosynis c.* 5 u. 20). — Ueber das Weitere s. die Werke über die Kanonsgeschichte; auch Jahn's Einl. in die göttl. Bücher des Alten Bundes, 2. Aufl. II. Thl. 3. u. 4. Abschn. (1803), erste und zweite Beilage.

Vom griechischen Texte existiren drei Recensionen: 1) Die in den meisten Handschriften, u. A. auch im *Vaticanus* (Nr. II) und *Alexandrinus* (Nr. III) enthaltene. Ihr folgt die syrische Version bis Cap. 7, 9. — 2) Der Text des *cod. Sinaiticus* (Nr. X), der sehr stark vom gewöhnlichen abweicht. An ihn schliesst sich zwar nicht ganz, aber doch vorwiegend der alte Lateiner an. — 3) Der Text der *codd.* 44, 106, 107 (nach der Zählung von Holmes und Parsons), der mit demjenigen des *Sinaiticus* verwandt ist. Er liegt jedoch nur für Cap. 6, 9—13, 8 vor, da die genannten Handschriften vorher und nachher die gewöhnliche Recension geben. Dieser Text liegt dem Syrer von Cap. 7, 10 an zu Grunde. — Ob der gewöhnliche Text oder der des *Sinaiticus* der ursprüngliche ist, ist schwer zu entscheiden, da für beides sich Gründe geltend machen lassen. Für die Ursprünglichkeit des gewöhnlichen Textes entscheiden sich Fritzsche (Proleg. zu seiner Ausgabe), Nöldeke (Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 45 ff.) und Rosenmann (Studien 1894, S. 28 f.); für diejenige des *Sinaiticus:* Reusch (in seiner Separat-Ausgabe); vgl. auch Theolog. Literaturzeitung 1878, 333 f. — In Fritzsche's Ausgabe der Apokryphen sind sämmtliche drei Texte neben einander abgedruckt. Swete (*The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, *vol.* II, 1891) giebt den Text des Vaticanus und den des Sinaiticus neben einander. Der Text des *Sinaiticus* ist separat herausgegeben von Reusch (*Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus*, *Bonnae* 1870). Sonst vgl. über die Ausgaben oben S. 143 f.

Von den alten Uebersetzungen sind zu nennen: 1) die lateinischen, und zwar a) der alte Lateiner, dessen Text in den von Sabatier verglichenen vier Handschriften sehr stark variirt, im Wesentlichen aber mit dem *Sinaiticus* übereinstimmt (*Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* I). Die vier Handschriften Sabatier's repräsentiren zwei Recensionen, von denen die eine in drei Handschriften, die andere in einer (*Vat.* 7) enthalten ist [23]. Fragmente einer dritten Recension bieten die Citate in dem von Mai herausgegebenen *Speculum Augustini* (s. darüber Reusch, Das Buch Tobias 1857, S. XXVI. Neue Ausgabe des *Speculum* von Weihrich im Wiener *Corpus Script. eccl. lat. t.* XII, 1887). Neues handschriftliches Material hat Berger nachgewiesen. Er verzeichnet im Ganzen zwölf Handschriften des altlateinischen Textes des Buches Tobit (*Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques t.* XXXIV, 2, 1893, *p.* 142). Näheres über die meisten derselben s. bei Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen age*, 1893, *p.* 19, 20, 22, 25, 67, 68, 95 *sq.* 97, 101, 138. Sonst vgl. auch: Ilgen, Die Geschichte Tobi's S. CLXXXIII ff. Fritzsche, Handb. S. 11 f. Reusch, Das Buch Tobias S. XXV ff. Sengelmann, Das Buch Tobit S. 49—56. — b) Die Uebersetzung des Hieronymus (= *Vulgata*), die in ähnlicher Weise wie seine Bearbeitung des Buches Judith entstanden ist, s. *praef. in vers. libri Tob.* (*Vallarsi* X, 1 *sq.*): *Exigitis, ut librum Chaldaeo sermone conscriptum ad Latinum stilum tra|ham, librum utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes his quae apocrypha* [*al. hagiographa*] *memorant manciparunt. Feci satis desiderio vestro Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui, et quidquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario sermonibus Latinis exposui.* Eine Vergleichung mit dem alten Lateiner zeigt, dass Hieronymus diesen zu Grunde gelegt und frei bearbeitet hat, wobei er den chaldäischen Text immerhin berücksichtigt haben mag. Vgl. Ilgen S. CXLIV ff. Fritzsche S. 12 f. Reusch S. XXXII ff. Sengelmann S. 56—61. Eine nähere Controle ist trotz der Wiederauffindung des chaldäischen Textes nicht möglich, da der uns erhaltene chaldäische Text selbst schon secundär ist.

2) Der uns erhaltene syrische Text (zum erstenmale gedruckt in der Londoner Polyglotte Bd. IV) ist zusammengesetzt aus den Bruchstücken zweier verschiedener Versionen, deren eine (bis 7, 9) dem gewöhnlichen griechischen Texte, die andere (von 7, 10 an) dem Texte der *codd.* 44, 106, 107 folgte. S. Ilgen S. CXXXVII f. CLXIX ff. Reusch S. XXX f. Sengelmann S. 47 f. Die erste Hälfte ist die syrisch-hexaplarische Uebersetzung, wie Ceriani (*Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del Vecchio Testamento p.* 22 [*Memorie del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere vol.* XI, 1870]), Gwynn (*in Wace' Apocrypha* 1888, I *p.* XLIV) und bes. Rahlfs (bei Lagarde, *Bibliotheca Syriaca* 1892, S. 32^f—32^i, vgl. 19—21) erwiesen haben (vgl. auch Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 46. Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 43). Die syrischen Glossen, welche Masius

23) Der Text des *Vaticanus* 7 ist (nach Reusch, *Libellus Tobit* 1870 *p.* IV) genauer als von Sabatier herausgegeben von *Blanchinus*, *Vindiciae canonicarum scripturarum, Romae* 1740, *p.* CCCL *sqq.* Er giebt nur für Cap. 1—6 den *Vet. Lat.*, von da an den Vulgata-Text. Vgl. auch Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol. 1878, S. 218. Ranke, Theol. Litztg. 1886, 614.

aus seiner jetzt verschollenen Handschrift der syrisch-hexaplarischen Uebersetzung in sein *Syrorum Peculium* (im 6. Bande der Antwerpener Polyglotte 1571) aufgenommen hat, stimmen nämlich durchweg mit unserem syrischen Texte von Cap. 1—7. Diese Glossen gehen aber merkwürdiger Weise auch nur bis Cap. 7 (s. das Verzeichniss bei Rahlfs S. 32f), und Masius sagt selbst, dass seine Handschrift von Tobias nur *bonam partem* enthalten habe (Rahlfs S. 32g). Sie war also defect und enthielt genau das Stück, das wir jetzt in unserem zusammengesetzten Texte besitzen. Hiernach darf angenommen werden, dass eben diese Handschrift des Masius (oder ihre Vorlage?) die Quelle des jetzigen combinirten Textes gewesen ist, indem das Fehlende anderweitig ergänzt wurde (s. bes. Rahlfs a. a. O.; vermuthet hat es bereits Nestle, s. die Mittheilung von Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 46 Anm.). So viel bis jetzt bekannt, geben die vorhandenen Handschriften wie die gedruckten Ausgaben (über diese s. oben S. 144) nur den combinirten Text (Nöldeke a. a. O.). In der grossen Mailänder Peschito-Handschrift ist das Buch Tobit nicht enthalten.

3) Der von Neubauer herausgegebene chaldäische Text (s. oben S. 176) stimmt im Wesentlichen mit der griechischen Recension des *Sinaiticus* überein und ist vermuthlich aus dieser geflossen. Der Text, wie er vorliegt, ist aber wahrscheinlich nur die verkürzte und überarbeitete Gestalt eines älteren chaldäischen Textes. S. ausser Neubauer's Ausgabe auch Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol. 1878, S. 216—222, und besonders Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 45—69. Ueber das Alter: Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (1894) S. 27—29.

4) Die aethiopische Uebersetzung ist herausgegeben von Dillmann, *Biblia Veteris Testamenti aethiopica t.* V, 1894.

5) Endlich sind noch die hebräischen Bearbeitungen zu nennen, von welchen zwei seit dem 16. Jahrhundert öfters gedruckt wurden, nämlich: a) der sogenannte *Hebraeus Fagii*, eine zuerst 1517 zu Constantinopel, dann 1542 von Fagius herausgegebene hebräische Uebersetzung auf Grund des gewöhnlichen griechischen Textes. S. darüber Ilgen S. CXXXVIII ff. Fritzsche S. 9 f. Reusch S. XLVII. Sengelmann S. 63 f. — b) Der *Hebraeus Münsteri*, eine freie hebräische Bearbeitung, welche (nach Neubauer S. XII) zuerst 1516 zu Constantinopel, dann 1542 von Sebastian Münster herausgegeben wurde. Bis zum Bekanntwerden des chaldäischen Textes glaubte man, dass ihr der alte Lateiner zu Grunde liege (so Ilgen S. CCXVII ff. Fritzsche S. 14. Reusch S. XLVII f. Sengelmann S. 61 ff.). Seitdem der chaldäische Text vorliegt, darf es als sicher gelten, dass der *Hebraeus Münsteri* aus dem Chaldäischen geflossen ist, jedoch nicht aus dem uns erhaltenen Texte, sondern aus einer älteren Gestalt desselben. S. bes. Nöldeke a. a. O.; auch Bickell a. a. O. In dieser älteren Gestalt war noch wie im griechischen Texte in den ersten drei Capiteln die erste Person gebraucht, die auch der *Hebr. Münst.* beibehalten hat. Eine gute Ausgabe des *Hebr. Münst.* unter Vergleichung von zwei Handschriften nebst englischer Uebersetzung lieferte Neubauer (*The book of Tobit, a chaldee text etc. ed. by Neubauer, Oxford* 1878). Beide hebräische Texte nebst lateinischer Uebersetzung sind auch in die Londoner Polyglotte Bd. IV aufgenommen. Ueber die älteren Ausgaben vgl. *Wolf, Bibliotheca Hebraea* I, 391 *sqq.* II, 413 *sq.* III, 275. IV, 154. *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* III, 738 *sq. Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana* (1852—1860) *col.* 200—202. *Fürst*,

Biblioth. Judaica III, 425. — Ueber zwei andere hebräische Bearbeitungen s. Gaster, *Two unknown Hebrew versions of the Tobit Legend* (*Proceedings of the Society of Bibl. archaeol. vol.* XVIII 1896, *p.* 208—222, 259—271, XIX, 1897, *p.* 27—38, dazu die hebr. Texte *ibid. vol.* XIX *p.* I—XV; alles zusammen auch separat 1897).

| Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 144 f. — Commentare: Ilgen, Die Geschichte Tobi's nach drey verschiedenen Originalen, dem Griechischen, dem Lateinischen des Hieronymus und einem Syrischen übersetzt und mit Anmerkungen exegetischen und kritischen Inhalts auch einer Einleitung versehen, Jena 1800. — Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith erklärt (Exeget. Handbuch zu den Apokryphen II. Thl.) Leipzig 1853. — Reusch, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt, Freiburg 1857. — Sengelmann, Das Buch Tobit erklärt, Hamburg 1857. — Gutberlet, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt, Münster 1877. — Fuller in *Wace' Apocrypha* (genauer Titel s. oben S. 145) 1888, *vol.* I *p.* 149—240. — Scholz, Commentar zum Buche Tobias, 1889. — Die ältere Literatur bei *Fabricius-Harl.* III, 738 *sq.* *Fürst, Bibl. Jud.* III, 425 *sq.* Fritzsche S. 20. Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 635 f.

Einzel-Untersuchungen: [Eichhorn], Ueber das Buch Tobias (Allgem. Biblioth. der bibl. Literatur II, 410 ff.). — Reusch, Der Dämon Asmodäus im B. Tobias (Theol. Quartalschr. 1856, S. 422—445). — Ders., Recension Sengelmann's in der Theol. Quartalschr. 1858, S. 318—332. — *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* IV, 1857, *p.* 59—71. VI, 1858, *p.* 373—382. — Hitzig, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 250—261. — Hilgenfeld, ebendas. 1862, S. 181—198. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (3. Aufl.) S. 269 ff. — Grätz, Gesch. der Juden Bd. IV (2. Aufl.) Note 17, S. 466 f. — Kohut, Etwas über die Moral und die Abfassungszeit d. B. Tobias (Geiger's Jüdische Zeitschr. f. Wissenschaft u. Leben X, 1872, S. 49—73; auch separat). — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. V, 540 ff. — *Renan, L'église chrétienne* (1879) *p.* 554—561. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1879, S. 145 ff. 385 ff. 433 ff. 509 ff. — Grimm, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1881, S. 38—56. — Preiss, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1885, S. 24—51. — Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's (1885) S. 104—150. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1886, S. 147—152. — Bickell, *A source of the Book of Tobit* [über die Achikar-Geschichte, vgl. oben S. 177] (*The Athenaeum* 1890, 22. *Nov. p.* 700). Dazu Kirby *ibid.* 29. *Nov. p.* 738. — *Cronologia biblico-assira sui fatti dei due Tobia* (*Civiltà Cattolica Serie* XIV, *vol.* XI, 1891, *p.* 44—57, 288—302). — Rosenmann, Studien zum Buche Tobit, 1894. — *De Moor, Le livre de Tobie et les premiers monarques Sargonides d'Assyrie* (*Revue des questions historiques Nouv. Série t.* XIII, 1895, *p.* 5—51). — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Vatke, Cornely, König (s. oben S. 145 f.).

V. Prophetische Pseudepigraphen.

Vgl. überhaupt: Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere.

2. Aufl. 1852. — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1857. — Smend, Ueber jüdische Apocalyptik (Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft, V. Jahrg. 1885, S. 222—251). — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 2. Aufl. 1892 (hierin S. 99—122: Begriff der Apokalyptik). — Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895 (mit allgemeinen Bemerkungen über das Wesen der Apokalyptik, s. die Rec. von Wrede, Theol. Litztg. 1896, 623—631). — Bousset, Art. „Apokalyptik“ in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I (1896), S. 612—615.

Die bisher genannten Literatur-Producte schliessen sich alle in der Form mehr oder weniger an die Vorbilder der älteren, kanonisch gewordenen Literatur an und stehen ihr auch dem Geiste und Inhalte nach am nächsten. Eine neue Literaturgattung, und zugleich die beliebteste und einflussreichste in unserer Periode, ist die der prophetischen Pseudepigraphen. Während die alten Propheten mit ihren Lehr- und Mahnreden sich direct an das Volk wendeten, zunächst in mündlicher Rede und erst in zweiter Linie auch schriftstellerisch, pflegen jetzt die Männer, die, von religiösem Enthusiasmus getrieben, mit Lehr- und Mahnrede auf die Zeitgenossen wirken wollen, nicht selbst hervorzutreten, sondern unter der geborgten Autorität grosser Namen der Vergangenheit zum Volk zu reden, in der Erwartung, dass die Wirkung auf diese Weise um so sicherer und mächtiger sein werde. Man darf die Vorliebe für diese Form als einen Beweis für den Epigonen-Charakter der Zeit betrachten. Auch stark religiöse Naturen haben doch nicht mehr den Muth, mit | dem stolzen Anspruch aufzutreten, dass ihre Rede Gottes Rede sei; sie fühlen vielmehr das Bedürfniss, sich zu decken durch anerkannte Autoritäten der Vorzeit. So sind denn alle Schriften prophetischen Inhalts in unserer Periode Pseudepigraphen. Unter dem Namen eines Henoch, Moses, Baruch, Esra, der zwölf Patriarchen werden die Schriften in die Welt gesandt: die wirklichen Verfasser kennen wir von keiner. Dabei wird der Standpunkt der Pseudonymität in der Regel mit Geschick durchgeführt. Die Schriften sind so abgefasst, als ob sie wirklich für die Zeitgenossen der betreffenden Männer geschrieben wären. Was aber diesen fingirten Zeitgenossen gesagt wird, ist freilich von der Art, dass es mehr für die Zeitgenossen des wirklichen Verfassers von Interesse ist. Von dem künstlich eingenommenen Standpunkte aus werden Blicke in die Zukunft gethan, oft in detaillirter Weise die künftige Geschichte Israels und der Welt geweissagt, aber stets so, dass die Weissagung abbricht in der Zeit des wirklichen Verfassers, und nun eben für diese Zeit sowohl das Gericht als der Anbruch des Heils geweissagt wird, den Sündern zur Warnung, den Frommen zur Tröstung und Ermunterung. Die That-

sache, dass die angeblichen Weissagungen in der bisherigen Geschichte sich bereits erfüllt haben, dient zugleich dem Propheten zur Beglaubigung: um so zuversichtlicher wird man auch dem glauben, was nun (vom Standpunkt der wirklichen Zeitgenossen aus) noch in der Zukunft liegt.

Der Inhalt dieser prophetischen Pseudepigraphen ist sehr mannigfaltig. Wie in den älteren prophetischen Schriften, so ist auch hier in der Regel beides mit einander verbunden: Belehrung und Ermahnung. Bald wiegt die eine, bald die andere vor; jene z. B. im Buche Henoch, diese in den Testamenten der zwölf Patriarchen. Niemals aber fehlt eine von beiden ganz. Die Ermahnung stützt sich immer auf vorangegangene Belehrung, und die ertheilte religiöse Belehrung will immer zu entsprechendem Verhalten antreiben. Je nachdem aber das eine oder das andere vorwiegt, ist der Charakter dieser Schriften doch ein sehr verschiedener. Bald machen sie mehr den Eindruck von Moralpredigten (so die Testamente der zwölf Patriarchen), bald haben sie es mehr mit der Enthüllung göttlicher Geheimnisse zu thun (so das Buch Henoch). So gross jedoch auch diese Verschiedenheiten sind, ihrem Wesen nach gehören alle unter dieselbe Kategorie. — Die Enthüllungen, welche gegeben werden, betreffen, dem paränetischen Zweck entsprechend, in erster Linie die Geschichte des jüdischen Volkes und der Menschheit überhaupt; demnächst aber auch theologische Probleme, wie die Frage nach dem Verhältniss von Sünde und Uebel einerseits, Gerechtigkeit und Glückseligkeit andererseits. Es werden aber auch Aufschlüsse er|theilt über die Geheimnisse der Natur, den übernatürlichen himmlischen Ursprung und Hintergrund der natürlichen irdischen Vorgänge. Ueber alle diese Dinge, die mit der religiösen Lebensführung in näherem oder entfernterem Zusammenhange stehen, soll authentische Belehrung ertheilt werden.

Die Form dieser Belehrungen ist die apokalyptische. Sie geben sich durchweg als übernatürliche Offenbarungen aus, welche durch den Mund jener Gottesmänner, in deren Namen die Schriften ausgehen, den Menschen ertheilt werden. Dabei ist es dieser späteren „Apokalyptik“ im Unterschied von der älteren echten Prophetie durchweg eigenthümlich, dass sie ihre Enthüllungen nicht in klarer, deutlicher Rede, sondern in geheimnissvoller Räthsel-Form giebt. Das Mitzutheilende wird in Gleichnisse und Bilder gehüllt, die den Inhalt nur errathen lassen. Doch ist der Grad der Verhüllung verschieden. Bald besteht sie nur darin, dass der Verfasser es unterlässt, die Namen der im Uebrigen deutlich bezeichneten Personen zu nennen. Bald aber ist auch die ganze Darstellung eine symbolische. Es werden Personen unter dem Bilde

von Thieren, Vorgänge in der Geschichte der Menschheit unter dem Bilde von Naturereignissen dargestellt. Und wenn dann die Deutung beigefügt wird, so ist in der Regel auch diese nur eine leichtere Form, nicht eine Lösung des Räthsels. — Die Bilder selbst sind nicht immer freie Schöpfungen des Verfassers. Vielfach erben sich traditionelle Vorstellungen fort, die nur neu geformt und den Zwecken des Verfassers dienstbar gemacht werden. Zuweilen sind in ihnen noch rudimentäre Reste uralter Stoffe der heidnischen Mythologie zu erkennen (s. bes. Gunkel).

Veranlasst sind die meisten dieser Schriften durch Zeiten besonderer Noth und Drangsal, oder doch durch die gedrückte Lage des Volkes überhaupt. Es ist der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen den Verheissungen, welche Gott seinem Volke gegeben, und der gegenwärtigen Knechtung und Verfolgung desselben durch die heidnischen Mächte, — dieser Widerspruch ist es, der die Verfasser zum Schreiben veranlasst. Und wenn nicht eine wirkliche Drangsal und Verfolgung vorliegt, so ist doch eine pessimistische Beurtheilung der Zustände das Motiv zum Schreiben. Die gegenwärtige Lage, der jetzige Zustand des auserwählten Volkes steht in grellem Widerspruch mit seiner wahren Bestimmung. Es muss ein völliger Umschwung kommen, und zwar bald. Dies ist die Ueberzeugung, die in allen diesen Schriften zum Ausdruck kommt. Sie verdanken also ihre Entstehung einerseits einer pessimistischen Beurtheilung der Gegenwart und andererseits einem sehr energischen Glauben an die herrliche Zukunft des Volkes. Und ihr *Zweck* ist, diesen Glauben auch in Anderen zu wecken und zu beleben. Es gilt nicht zu verzweifeln, sondern an dem Glauben festzuhalten, dass Gott sein Volk durch alle die Trübsale, die er zu seiner Prüfung und Läuterung ihm sendet, doch hindurchführen werde zu Glanz und Herrlichkeit. Dieser Glaube soll das Volk trösten und ermuntern | in den Leiden der Gegenwart. Indem aber dieser Umschwung als nahe bevorstehend verkündigt wird, soll dies zugleich eine Mahnung für die Sünder sein, noch umzukehren, so lange es Zeit ist. Denn das Gericht ist unerbittlich: den Einen bringt es Heil, den Anderen Verderben. — Die thatsächliche *Wirkung* dieser enthusiastischen Verkündigungen ist augenscheinlich eine starke und nachhaltige gewesen. Durch sie ist die messianische Hoffnung belebt, durch sie ist das Volk in dem Glauben bestärkt worden, dass es nicht zum Dienen, sondern zum Herrschen berufen sei. Eben darum hat aber diese apokalyptische Literatur auch einen wesentlichen Antheil an der Entwickelung der politischen Stimmung des Volkes. Wenn seit der Schatzung des Quirinius, mit welcher Judäa unter unmittelbar römische Ver-

waltung gestellt wurde, die revolutionäre Strömung im Volke von Jahr zu Jahr mächtiger wurde, bis sie endlich zu dem grossen Aufstand vom J. 66 führte, so ist dieser Process durch die apokalyptische Literatur, wenn auch nicht ausschliesslich erzeugt, so doch wesentlich befördert worden.

Der Standpunkt aller dieser Schriften ist im Wesentlichen der correct jüdische. Sie ermahnen zu einem gottesfürchtigen Wandel nach der Norm des Gesetzes und klagen über ungesetzliches Wesen, welches da und dort sich zeigt. Aber es ist doch nicht das officielle Judenthum der pharisäischen Schriftgelehrten, das hier zum Ausdruck kommt. Das Hauptgewicht wird nicht darauf gelegt, was das Volk zu thun hat, sondern darauf, was es zu erwarten hat. In ersterer Beziehung werden die Dinge mehr im Grossen und Ganzen genommen, ohne dass gerade auf die schulmässige Correctheit im Einzelnen besonderes Gewicht gelegt würde. Dabei fehlt es auch nicht an manchen Eigenthümlichkeiten, wie es bei solchen Erzeugnissen eines hochgesteigerten religiösen Enthusiasmus nicht anders zu erwarten ist. Bestimmte Kreise, aus denen die Schriften hervorgegangen sind, werden sich jedoch nicht namhaft machen lassen. Man hat besonders an die Essener gedacht[24]. Allein die etwaigen Berührungspunkte sind viel zu schwach, um auch nur eine dieser Schriften als essenisches Product bezeichnen zu können. Man kann nur sagen: sie sind nicht das Product der Schule, sondern der freien religiösen Individualität[25].

24) So Hilgenfeld in seiner Schrift: Die jüdische Apokalyptik (1857) S. 253 ff.; bis zu einem gewissen Grade auch Lucius, Der Essenismus (1881) S. 109 ff.

25) Es ist auch für das Verständniss des ältesten Christenthums von Wichtigkeit, dass die Vertreter des officiellen Judenthums, die Schriftgelehrten, in ihrem Kreise „Propheten" nicht gehabt und anerkannt haben. Erst für die messianische Zeit hat man wieder eine Geistesausgiessung erwartet. Der Glaube, dass es auch in der Gegenwart vom Geiste Gottes inspirirte Männer gebe, war Volksglaube und scheint in der Zeit Jesu und der Apostel im Wachsen begriffen gewesen zu sein, weshalb damals Männer, die sich für Propheten ausgaben, leicht einen Anhang fanden (Theudas, *προφήτης ἔλεγεν εἶναι*, *Jos. Antt.* XX, 5, 1. Apgesch. 5, 36. Der Aegypter, *προφήτης εἶναι λέγων*, *Antt.* XX, 8, 6. *Bell. Jud.* II, 13, 5. Apgesch. 21, 38. Ueberhaupt: *Antt.* XX, 8, 6. *Bell. Jud.* II, 13, 4. VI, 5, 2. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, 1888, S. 55—58). Aber das officielle Judenthum hat im Allgemeinen „Propheten" in der Gegenwart nicht anerkannt. Darum flüchteten sich Männer, welche religiöse Wahrheiten mit prophetischer Autorität verkündigen und damit eine nachhaltige Wirkung auf ihre Zeitgenossen erzielen wollten, unter die Maske der Pseudonymität und legten ihre Lehr- und Mahnreden anerkannten Gottesmännern der Vorzeit in den Mund.

| 1. Das Buch Daniel.

Die älteste und originellste der hierhergehörigen Schriften — zugleich das Vorbild der späteren — ist das kanonische Buch Daniel. Der unbekannte Verfasser dieser Apokalypse hat mit schöpferischer Kraft die Formen geschaffen, in welchen sich die späteren bewegten. Das Buch ist das unmittelbare Erzeugniss der makkabäischen Kämpfe, mitten aus diesen heraus geboren. Noch während die Wogen des Kampfes hoch gehen, will der Verfasser seine Glaubensgenossen ermuntern und trösten durch die Verheissung baldiger Erlösung.

Das Buch zerfällt in zwei Hälften. Die erste Hälfte (Cap. 1—6) enthält eine Reihe paränetischer Erzählungen, die zweite Hälfte (Cap. 7—12) eine Reihe prophetischer Gesichte. — In Cap. 1 wird erzählt, wie der junge Daniel nebst drei Gefährten am Hofe des Königs Nebukadnezar von Babel erzogen wird. Um sich nicht durch heidnische Speise zu verunreinigen, weigern sich die vier jüdischen Jünglinge, die vom König gelieferte Kost zu geniessen, und nähren sich statt dessen nur von Gemüse und Wasser. Trotzdem ist ihr Aussehen besser als das der andern Jünglinge, welche die königliche Kost geniessen. Der paränetische Zweck dieser Erzählung liegt auf der Hand. — Cap. 2: Der König Nebukadnezar hat einen Traum und verlangt, dass die Weisen ihm sowohl den Inhalt des Traumes selbst als die Deutung kund thun sollen. Von den eingeborenen Weisen ist jedoch keiner dazu im Stande. Nur Daniel vermag das Geforderte zu leisten und wird dafür vom Könige reich belohnt und zum Obersten aller Weisen Babels ernannt. In der Deutung des Traumes wird bereits gesagt, dass nach dem Reiche Nebukadnezar's noch drei andere Reiche kommen werden, deren letztes (das griechische) „gespalten" sein wird (in das der Ptolemäer und Seleuciden) und durch Gottes Hand zermalmt werden wird. — Cap. 3: Nebukadnezar lässt ein goldenes Bild errichten und verlangt, dass man dasselbe anbete. Da die drei Gefährten des Daniel sich dessen weigern, werden sie in einen feurigen Ofen geworfen, bleiben aber in demselben unversehrt, so dass Nebukadnezar selbst seine Thorheit einsieht und die drei Jünglinge zu hohen Ehren befördert. — Cap. 4: Nebukadnezar erzählt selbst in einem Edicte, wie er zur Strafe für seinen gottlosen Hochmuth von Wahnsinn befallen, sodann aber, da er Gott die Ehre gab, wieder in seine frühere Herrlichkeit eingesetzt worden sei. — Cap. 5: Der König Belsazar von Babel, der Sohn Nebukadnezar's, veranstaltet ein üppiges Gelage, bei welchem die

von Nebukadnezar aus Jerusalem weggeschleppten Tempelgeräthe als Trinkgefässe benützt werden. Zur Strafe dafür verliert er noch in derselben Nacht Reich und Leben. — Cap. 6: Darius der Meder, der Besieger und Nachfolger Belsazar's, lässt den Daniel, da er gegen des Königs Verbot zu seinem Gotte betet, in die Löwengrube werfen, wo er völlig unversehrt bleibt. Darius sieht infolge dessen seine Thorheit ein und erlässt einen Befehl, dass man im ganzen Reiche den Gott Daniel's verehre. — Auch bei diesen letzten vier Erzählungen (Cap. 3—6) ist der paränetische Zweck überall sofort zu erkennen; zugleich tritt auch der zeitgeschichtliche Hintergrund deutlich hervor. Unter den drei Königen ist überall Antiochus Epiphanes zu verstehen, der in seinem gottlosen Hochmuthe sich selbst überhoben hat (C. 4), die heiligen Geräthe aus dem Tempel zu Jerusalem weggeschleppt (C. 5), den Juden die Anbetung ihres Gottes verboten (C. 6) und die Verehrung heidnischer Götter von ihnen gefordert hat (C. 3). Es wird gezeigt, wie er zur Strafe dafür der Vernichtung werde preisgegeben, die von ihm verfolgten Juden aber wunderbar gerettet werden. — Während also alle diese Erzählungen die von Antiochus verfolgten Gläubigen zur Standhaftigkeit ermuntern sollen, wird in dem zweiten Theil des Buches (Cap. 7—12) in verschiedenen Gesichten vom Standpunkte der chaldäischen Zeit aus die künftige Entwickelung der Weltereignisse geweissagt. Alle Gesichte stimmen darin überein, dass sie als letztes Weltreich das griechische weissagen, welches schliesslich ausläuft in das gottlose Regiment des Antiochus Epiphanes, der zwar nicht genannt, aber wiederholt deutlich gekennzeichnet ist. In sehr detaillirter Weise wird namentlich in dem letzten Gesichte (Cap. 10 bis 12) die Geschichte des Ptolemäer- und Seleucidenreiches (denn diese beiden sind unter dem Reich des Südens und dem Reich des Nordens zu verstehen) und ihrer mannigfaltigen Beziehungen zu einander geweissagt. Das Auffallendste dabei ist dies, dass die Weissagung immer genauer und detaillirter wird, je mehr sie sich der Zeit des Antiochus Epiphanes nähert. Die Geschichte dieses Königs wird geradezu, ohne dass sein Name genannt wird, mit aller Genauigkeit erzählt (11, 21 ff.). Es wird noch die Abschaffung des jüdischen Gottesdienstes, die Entweihung des Tempels und die Aufstellung des heidnischen Opferaltares, sowie der Beginn der makkabäischen Erhebung (11, 32—35) geweissagt. Hiermit aber bricht die Weissagung plötzlich ab, und der Verfasser erwartet nun, dass unmittelbar nach jenen Kämpfen das Ende eintreten und das Gottesreich anbrechen werde. Und es ist nicht etwa nur das 11. Capitel, wo die Weissagung mit dieser Zeit abbricht, sondern der Gesichtskreis des Verfassers geht überhaupt

nicht über diese Zeit hinaus; auch nicht in den Gesichten von den vier Weltreichen (Cap. 2 und 7). Denn das vierte Weltreich ist nicht das römische, sondern das griechische, wie | bei unbefangener Betrachtung keinem Zweifel unterliegen kann (das erste ist das babylonische, das zweite das medische, das dritte das persische, das vierte das griechische)[26]).

Angesichts dieser Thatsachen wird heutzutage von allen Auslegern, die nicht schlechterdings durch dogmatische Gründe gebunden sind, anerkannt, dass unser Buch in der Zeit der makkabäischen Erhebung entstanden ist, und zwar genauer in den Jahren 167—165 vor Chr., nämlich noch vor der Wiedereinweihung des Tempels; denn dieses Ereigniss liegt noch ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers. Nur für diese Zeit hat das Buch überhaupt Sinn und Verstand. Denn sein ganzer Inhalt ist auf eine praktische Wirkung eben in dieser Zeit berechnet. Mit all seinen Erzählungen und Offenbarungen will es die Schaar der gesetzestreuen Israeliten einerseits zu standhaftem Festhalten am Gesetz ermuntern und andererseits sie trösten durch die gewisse Aussicht auf baldige Erlösung. Eben jetzt — das ist der Gedanke des Verfassers — wo die Noth am höchsten, ist auch das Heil am nächsten. Die Zeit der heidnischen Weltreiche ist abgelaufen. Das letzte derselben, welches zugleich das gottloseste und frevelhafteste ist, wird durch ein baldiges wunderbares Eingreifen Gottes in den Gang der Geschichte vernichtet werden; und die Weltherrschaft wird alsdann den „Heiligen des Höchsten", den glaubenstreuen Israeliten gegeben werden. Sie werden das Reich ererben und es besitzen immer und immerdar. Das sollen die jetzt schwer Bedrückten und Verfolgten zu Trost und Ermunterung sich gesagt sein lassen.

Das Buch ist theils in hebräischer, theils in aramäischer (chaldäischer) Sprache geschrieben (aramäisch: 2, 4—7, 28). Man sieht also daraus, dass eben damals das Aramäische als Volkssprache in Palästina durchdrang und das Hebräische verdrängte. Zwei Jahrhunderte später, zur Zeit Jesu Christi, ist dieser Process schon völlig abgeschlossen (s. oben Bd. II, S. 18—20).

26) Die Deutung des vierten Weltreiches auf das römische, welche auch Lagarde bei Cap. 7 annimmt und um derentwillen er dieses Capitel als späteren Einschub betrachtet, der erst in der Zeit des vespasianischen Krieges 69 nach Chr. abgefasst worden sei (Göttinger gelehrte Anzeigen 1891, Nr. 14, S. 506—518, in der Anzeige von *Havet*, *La modernité des prophètes*), lässt sich in keiner Weise ausreichend begründen. — Zur Idee der vier Weltreiche überhaupt vgl. auch: Trieber, Die Idee der vier Weltreiche (Hermes XXVII, 1892, S. 321—342).

Ueber die Frage, ob das Buch in einem Zuge geschrieben oder nach und nach in Form von Flugblättern entstanden ist, s. v. Gall, Die Einheitlichkeit des Buches Daniel, 1895, und dagegen: Baentsch, Theol. Litztg. 1896, 132.

Das hohe Ansehen, welches das Buch von Anfang an bei den gläubigen Israeliten genoss, erhellt am besten aus der Thatsache, dass es noch Aufnahme in den Kanon fand. Selbst das etwas ältere Spruchbuch des Jesus Sirach, das doch nach Form und Inhalt der althebräischen Literatur näher steht als das Buch Daniel, ist nicht mehr in den hebräischen Kanon gekommen. Offenbar ist der Grund beider Thatsachen der, dass das Buch Jesus Sirach unter dem wirklichen Namen seines Verfassers ausging, das Buch Daniel aber unter dem einer älteren Autorität. Sonst sind von gleichzeitigen literarischen Erzeugnissen nur noch eine Anzahl Psalmen in den Kanon gelangt, indem sie der schon bestehenden Psalmensammlung einverleibt wurden. — Bekanntschaft mit Daniel finden wir bereits bei der ältesten Sibylle (*Orac. Sibyll.* III, 396—400, nur wenige Decennien später als Daniel); ferner I *Makk.* 2, 59—60 und *Baruch* 1, 15—18.

| Die exegetische und kritische Literatur über das Buch Daniel ist verzeichnet bei: De Wette-Schrader, Einleitung in die kanon. und apokr. Bücher des A. T. (1869) S. 485 f. Kleinert, Abriss der Einleitung zum A. T. (1878) S. 59, 61. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 464. Graf, Art. „Daniel“ in Schenkel's Bibellex. I, 564. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, deutsche Ausg. II, 1892, S. 429 ff. (reichhaltige Literatur-Angaben). König, Einleitung in das Alte Testament, 1893. Driver, Einleitung in die Litteratur des A. T., deutsche Uebers. 1896. Buhl, Art. „Daniel“ in Herzog-Hauck, Real-Enc. IV, 1898, S. 445 f.

Gelegentlich stehe hier noch ein kleiner Beitrag zur Auslegung von *c.* 9, 24—27. Der Verf. giebt dort Aufschluss über die 70 Jahre Jeremia's (*Jerem.* 25, 11—12), indem er sie in 70 Jahrwochen (7 × 70 Jahre) umdeutet. Und zwar zerlegt er sie in 7 + 62 + 1. Die ersten 7 Jahrwochen (also 49 Jahre) rechnet er, wie dem Zusammenhange nach nicht wohl zweifelhaft sein kann, von der Zerstörung Jerusalem's bis zum Auftreten des Cyrus, was ungefähr stimmt (588—537 v. Chr.). Die folgenden 62 Jahrwochen dagegen rechnet er vom Auftreten des Cyrus bis auf seine Zeit, und zwar genauer: bis „ein Gesalbter ausgerottet werden wird“, worunter wahrscheinlich die Ermordung des Hohenpriesters Onias III i. J. 171 zu verstehen ist. Nun sind aber v. J. 537—171 nur 366 Jahre, während 62 Jahrwochen 434 Jahre ergeben würden. Der Verf. hat also ungefähr 70 Jahre zu viel gerechnet. Man hat gemeint, dies sei nicht möglich, und hat daher die dem Zusammenhang allein entsprechende Erklärung auf verschiedene Weise zu umgehen gesucht. Dass aber ein solcher Irrthum in der That möglich ist, beweist auf's schlagendste der Umstand, dass z. B. auch Josephus sich in einem ähnlichen Irrthum befindet, wie aus folgenden drei Stellen hervorgeht: 1) *Bell. Jud.* VI, 4, 8 rechnet er vom zweiten Jahre des Cyrus bis zur Zerstörung Jerusalem's durch Titus (70 n. Chr.) 639 Jahre. Darnach fiele also das zweite Jahr des Cyrus 569 v. Chr. 2) *Antt.* XX, 10 rechnet er von der Rückkehr aus dem Exil (im ersten Jahre des Cyrus) bis auf Antiochus V Eupator (164—162) 414 Jahre. 3) *Antt.* XIII, 11, 1 rechnet er von der Rückkehr aus dem Exil (im ersten Jahre des Cyrus) bis auf Aristobul I (105—104) 481 Jahre. Das Auftreten des Cyrus fiele also nach 1) in d. J. 570 v. Chr., nach 2) etwa in d. J. 578, nach 3) in

d. J. 586, während es in Wahrheit in d. J. 537 fällt. Josephus hat also 40—50 Jahre zu viel gerechnet. Noch genauer stimmt mit Daniel der jüdische Hellenist Demetrius überein, der von der Wegführung der zehn Stämme in's Exil bis auf Ptolemäus IV (222 vor Chr.) 573 Jahre rechnet, also genau wie Daniel um etwa 70 Jahre zu viel (s. die Stelle bei *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141; Näheres über Demetrius s. unten § 33). Offenbar folgt also Daniel einer auch sonst verbreiteten Ansicht, indem er für diesen Zeitraum etwa 70 Jahre zu viel ansetzt. Es fehlte eben damals noch an genügenden Hülfsmitteln für eine sichere Chronologie. Bei Daniel kann aber der Irrthum um so weniger befremden, als bei ihm die Ansetzung von 62 Jahrwochen für den betreffenden Zeitraum nur eine Consequenz seiner Deutung der jeremianischen Weissagung war.

Die christliche Exegese hat sich gerade mit der Jahrwochen-Rechnung Daniels viel beschäftigt. Vgl. zur Geschichte der Auslegung die sorgfältige Arbeit von Fraidl, Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, Graz 1883 (160 S. 4.). Zur Ergänzung (aber mit Vorsicht zu gebrauchen): Schlatter, Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XII, 1, 1894). Ueber die LXX-Uebersetzung: Bludau, Die alex. Uebersetzung des B. Daniel 1897, S. 104—130. — Neuere Monographien: Lennep, *De zeventig jaarweeken van Daniel, Utrecht* 1888 (Theol. Litztg. 1889, 105). Cornill, Die siebzig Jahrwochen Daniels, in: Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen, Bd. II, 1889. Wolf, Die siebzig Wochen Daniels, 1889 (Theol. Litztg. 1889, 321). Noch andere bei Kuenen, Einleitung in die Bücher des A. T. II, S. 429.

2. Die Bücher Henoch.

a. Das aethiopische Henochbuch.

Unter den Gottesmännern des Alten Testamentes nimmt Henoch (neben Elias) insofern eine singuläre Stellung ein, als er von der Erde weg direct in den Himmel versetzt wurde. Ein solcher Mann musste ganz besonders geeignet erscheinen, der Welt Offenbarungen über die göttlichen Geheimnisse zu ertheilen, da er ja des unmittelbaren Umgangs mit Gott gewürdigt worden ist. So ist denn schon frühzeitig, wahrscheinlich noch im zweiten Jahrh. vor Chr., eine apokalyptische Schrift unter seinem Namen ausgegangen, die dann später ergänzt und überarbeitet worden ist. Dieses Henochbuch ist bereits dem Verfasser der „Jubiläen“ bekannt, und ist dann in der christlichen Kirche sehr beliebt geworden. Es wird bekanntlich schon im Judasbrief (*Jud.* 14—15) citirt und von vielen Kirchenvätern unbedenklich als eine echte Schrift Henoch's mit authentischen göttlichen Offenbarungen benützt, wenn es auch nie officiell von der Kirche als kanonisch anerkannt worden ist. Im Abendlande, wo es durch eine lateinische Uebersetzung verbreitet war, ist seine Autorität erst seit Ende des vierten Jahrhunderts er-

schüttert worden. In der griechischen, namentlich in der alexandrinischen Kirche hat es noch etwas länger in Ansehen gestanden. Es ist zwar nicht wahrscheinlich, dass der byzantinische Chronist Georgius Syncellus (um 800 n. Chr.) die grossen Stücke, welche er mittheilt (*Syncell. Chron. ed. Dindorf* I, 20—23 u. 42—47), direct aus unserem Buche entnommen hat. Er kennt sie, wie Gelzer gezeigt hat, durch Vermittelung des alexandrinischen Chronisten Panodorus (um 400 n. Chr.). Aber letzterer hat noch aus Henoch selbst geschöpft. Und dem Schreiber der Handschrift, in welcher uns ein grosses griechisches Fragment erhalten ist (8. Jahrh. n. Chr.), hat wahrscheinlich noch das ganze Buch vorgelegen (s. unten). Im Mittelalter und in der neueren Zeit aber war das Buch verschollen und galt für verloren, bis im vorigen Jahrhundert die Kunde auftauchte, dass es sich in der abyssinischen Kirche in äthiopischer Uebersetzung erhalten habe. Der Engländer Bruce brachte im J. 1773 drei Handschriften davon nach Europa. Aber erst im J. 1821 wurde das Ganze durch die englische Uebersetzung von Laurence bekannt gemacht. Eine deutsche Uebersetzung lieferte Hoffmann, und zwar für Cap. 1—55 (1833) aus dem Englischen von Laurence, für Cap. 56 bis Schluss (1838) aus dem Aethiopischen nach einer neu verglichenen Handschrift. Der äthiopische Text wurde zuerst von Laurence 1838, dann nach fünf Handschriften von Dillmann 1851 veröffentlicht. Letzterer gab auch eine neue, wesentlich berichtigte deutsche Uebersetzung heraus (1853), welche seitdem die Grundlage der Untersuchungen bildete. Eine wesentliche Förderung für das Verständniss des Buches schien zu hoffen, als ein kleines griechisches Fragment (*c.* 89, 42—49 umfassend) aus einem mit tachygraphischen Noten geschriebenen *Codex Vaticanus* (*cod. gr.* 1809) von Mai in Facsimile veröffentlicht (*Patrum Nova Biblioth. Vol.* II) und von Gildemeister entziffert wurde (Zeitschr. der DMG. 1855, S. 621—624). Denn nach Mai's Angabe schien es, dass der Codex noch weit mehr enthalte, als was veröffentlicht war. Aber eine erneute Untersuchung der Handschrift durch Gebhardt hat ergeben, dass sie ausser dem entzifferten Fragmente nichts weiter von Henoch enthält (Merx' Archiv Bd. II, 1872, S. 243). Eine überraschende Bereicherung des Materiales brachte dagegen die im Jahre 1886/87 erfolgte Entdeckung eines grossen griechischen Fragmentes in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts, welche einem christlichen Grabe zu Akhmim, dem alten Panopolis in Oberägypten, entnommen wurde[27]). Die Handschrift

27) Die Altersbestimmung der Handschrift nach Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus (1893) S. 13 f. („vor dem 8. Jahrhundert

enthält ausser einem Fragment des Petrus-Evangeliums und einem solchen der Petrus-Apokalypse auch den griechischen Text der ersten 32 Capitel des Buches Henoch[28]. Nach der ersten Veröffentlichung durch Bouriant (1892) haben Lods (1892), Dillmann (1892) und Charles (1893) lesbare Texte hergestellt. Letzterer hat zugleich eine neue englische Uebersetzung herausgegeben, für welche eine Anzahl aethiopischer Handschriften benützt wurde, welche Dillmann noch unbekannt waren (Näheres s. unten).

Um über Entstehung und Wesen dieses merkwürdigen Buches einigermassen in's Klare zu kommen, ist es vor allem nöthig, eine kurze Inhaltsübersicht zu geben.

Cap. 1, 1: Ueberschrift. Die Segensworte des Henoch über die Auserwählten und Gerechten. Cap. 1—5: Einleitung. Henoch berichtet, dass er ein Gesicht gesehen habe, welches die Engel ihm |zeigten; und von ihnen hörte er, was künftig sein wird: dass Gott kommt zum Gericht über die Gottlosen, und dass den Auserwählten und Gerechten Friede und Seligkeit zu Theil werden wird. 6—11: Erzählung vom Fall der Engel, im Anschluss an *Genesis* 6, aber mit reichen Ausschmückungen. Gott ordnet an, welche Strafen die gefallenen Engel treffen sollen, und wie die Erde von ihrer Missethat und Bosheit zu reinigen sei. Beiderlei Befehle haben die Engel zu vollziehen. 12—16: Henoch, der mit den Engeln im Himmel verkehrt, wird von diesen auf die Erde gesandt, um den gefallenen Engeln das bevorstehende Strafgericht anzukündigen (Henoch erzählt hier wieder in der ersten Person). Als er sich seines Auftrages entledigt, bewegen ihn die gefallenen Engel, Fürbitte für sie bei Gott einzulegen. Aber Henoch wird in einem neuen gewaltigen Gesichte mit seiner Fürbitte von Gott abgewiesen und erhält den Auftrag, ihnen abermals den Untergang anzukün-

ist sie schwerlich entstanden; andererseits liegt, so viel ich sehe, kein Grund vor, mit der Datirung bis ins 9. Jahrhundert herabzugehen").

28) Für die Geschichte des Gebrauches und Ansehens der genannten drei Bücher in der griechischen (alexandrinischen) Kirche ist die Frage von Wichtigkeit, ob dem Schreiber der Handschrift diese drei Bücher noch vollständig vorgelegen haben, oder ob er nur die von ihm zusammengeschriebenen Fragmente gehabt hat. Letzteres ist die gewöhnliche Annahme; für ersteres haben sich Dieterich (Nekyia 1893, S. 14) und Carl Schmidt (in der Recension von Dieterich's Buch, Theol. Litztg. 1894, 562) ausgesprochen; wie mir scheint, mit Recht. Denn es wäre doch merkwürdig, wenn dem Schreiber von allen drei Schriften nur Fragmente vorgelegen hätten; und der Inhalt der Stücke, welche alle auf das Leben nach dem Tode Bezug haben, macht es wahrscheinlich, dass der Schreiber dieselben mit Rücksicht auf die Beigabe in's Grab ausgewählt hat.

digen. 17—36: Henoch berichtet (in der ersten Person), wie er über Berge, Wasser und Ströme entrückt ward und überall durch eigene Anschauung den geheimen göttlichen Ursprung aller Dinge und Vorgänge in der Natur kennen lernte. Auch das Ende der Erde wurde ihm gezeigt, und der Ort, an welchen die bösen Engel werden verbannt werden; und der Wohnort der abgeschiedenen Seelen, sowohl der Gerechten wie der Ungerechten; und der Baum des Lebens, welcher den auserwählten Gerechten verliehen werden wird; und der Strafort der verdammten Menschen (das Gehinnom bei Jerusalem) und das Paradies mit dem Baum der Erkenntniss, von welchem Adam und Eva gegessen hatten. — 37—71: „Das zweite Gesicht der Weisheit, welches sah Henoch, der Sohn Jared's", bestehend aus drei Bilderreden. 38—44: Erste Bilderrede. Henoch sieht in einem Gesichte die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen. Er sieht auch die Myriaden mal Myriaden, welche vor der Herrlichkeit des Herrn der Geister stehen, und die vier Erzengel Michael, Rufael, Gabriel und Fanuel. Er sieht ferner die Geheimnisse des Himmels: die Behälter der Winde und die Behälter der Sonne und des Mondes, endlich auch die Blitze und die Sterne des Himmels, welche alle einzeln mit Namen gerufen werden und darauf hören. 45—57: Zweite Bilderrede. Henoch erhält Aufschluss über den „Auserwählten", den „Menschensohn", d. h. über den Messias, sein Wesen und seinen Beruf: wie er Gericht hält über die Welt und sein Reich aufrichtet. 58—69: Dritte Bilderrede. Von der Seligkeit der Gerechten und Auserwählten; von den Geheimnissen des Blitzes und Donners; vom Gericht, welches der Auserwählte, der Menschensohn, halten wird. Eingeschaltet sind hier mehrere Stücke, welche den Zusammenhang unterbrechen und deutlich ihren Ursprung von einer andern Hand verrathen. 70—71: Schluss der Bilderreden. — 72—82: „Das Buch | über den Umlauf der Lichter des Himmels", oder das astronomische Buch. Henoch giebt hier allerlei astronomische Belehrungen zum Besten, die er selbst vom Engel Uriel empfangen hat. — 83—90: Zwei Gesichte. *a*) 83—84: Henoch sieht in einem schrecklichen Gesichte das Verderben, welches über die sündige Welt (durch die Sintfluth) kommen wird, und bittet Gott, dass er nicht alle Menschen von der Erde vertilgen möge. *b*) 85—90: Das Gesicht von den Rindern, Schafen, wilden Thieren und Hirten; unter welchem Bilde die ganze Geschichte Israels bis zum Anbruch der messianischen Zeit geweissagt wird. Da diese Geschichtsvision das einzige Stück ist, welches für die Bestimmung der Abfassungszeit einen annähernd sichern Anhaltspunkt bietet, so wird später auf seinen Inhalt noch näher einzugehen sein. 91: Ermahnung Henoch's

an seine Kinder zum Leben in der Gerechtigkeit (als Schluss des Vorhergehenden). — 92: Einleitung zum folgenden Abschnitt. 93 und 91, 12—17: Henoch giebt „aus den Büchern" Aufschluss über die Weltwochen. In der 1. Woche lebt Henoch, in der 2. Noa, in der 3. Abraham, in der 4. Mose; in der 5. wird der Tempel gebaut; am Ende der 6. wird er wieder zerstört; in der 7. entsteht ein abtrünniges Geschlecht; am Ende dieser Woche empfangen die Gerechten Belehrung über die Geheimnisse des Himmels; in der 8. empfängt die Gerechtigkeit ein Schwert, und die Sünder werden in die Hände der Gerechten übergeben werden, und es wird gebaut werden ein Haus dem grossen Könige; in der 9. wird das Gericht geoffenbart; in der 10., im siebenten Theile, wird sein das Gericht für die Ewigkeit. — 94—105: Weherufe über die Sünder und Gottlosen, Verkündigung ihres sichern Unterganges, Ermahnung zur Hoffnungsfreudigkeit an die Gerechten (sehr breit und in lauter Wiederholungen sich bewegend). — 106—107: Erzählung von der Geburt Noa's, und was sich dabei ereignete. Sein wunderbares Aussehen giebt dem Henoch Veranlassung, die Sintfluth zu weissagen. — 108: „Eine andere Schrift Henoch's", in welcher er erzählt, wie er durch einen Engel Aufschluss erhielt über das höllische Feuer, in welches die Geister der Sünder und Lästerer gebracht werden, und über die Segnungen, welche den Demüthigen und Gerechten werden zu Theil werden.

Wie man aus dieser Inhaltsangabe ersieht, giebt sich das Ganze als eine Reihe von Offenbarungen, welche dem Henoch bei seinen Wanderungen durch Himmel und Erde und seinem Verkehr mit den himmlischen Geistern zu Theil wurden. Zur Belehrung der Menschheit hat er diese Offenbarungen in Schrift verfasst und der Nachwelt überliefert. Der Inhalt ist überaus mannigfaltig. Er umfasst ebensowohl die Gesetze der Natur, wie die Ordnungen und die | Geschichte des Reiches Gottes. Ueber alles dies Belehrungen zu geben, ist der Zweck des geheimnissvollen Buches.

Zur Ermittelung der Entstehungsverhältnisse bietet das Buch nur wenig Anhaltspunkte. Die Ansichten darüber gehen daher auch weit auseinander. Doch hat sich wenigstens in Betreff einiger Hauptpunkte ein gewisser Consensus herausgebildet. Zunächst steht die Ansicht von J. Chr. K. von Hofmann, Weisse und Philippi, dass das ganze Buch das Werk eines christlichen Verfassers sei (wobei Hofmann nur kleinere Einschaltungen annimmt), ziemlich isolirt da [29]). Sie ist bei allen Dreien wesentlich aus dogma-

29) Lücke, der früher (1. Aufl.) auch dahin neigte, hat später die Ansicht entschieden aufgegeben.

tischen Motiven entsprungen, bei Hofmann und Philippi namentlich aus der Absicht, die Thatsache zu beseitigen, dass unser Buch im Brief Judä citirt wird (das Verhältniss soll vielmehr das umgekehrte sein: jene Stelle im Judasbrief habe erst Veranlassung zur Abfassung unseres Buches gegeben). Ueberhaupt aber wird fast von keinem neueren Forscher der einheitliche Ursprung des Ganzen festgehalten. Auch Dillmann, der in seiner Uebersetzung und Erklärung im Wesentlichen noch einen einheitlichen Ursprung annahm (mit nur kleineren, wenn auch ziemlich zahlreichen Einschaltungen), hat — obwohl ihm Wittichen fast durchweg beigestimmt hat — diese Ansicht bald aufgegeben. Er hat mit fast allen Forschern anerkannt, dass das Buch aus mehreren, ganz verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei. Fast allgemein wird dabei als sicher betrachtet, dass namentlich die sogenannten „Bilderreden“ Cap. 37—71 einem besonderen Verfasser zuzuweisen seien (so z. B. Krieger, Lücke 2. Aufl., Ewald, Dillmann später, Köstlin, Hilgenfeld, Langen, Sieffert, Reuss, Volkmar, Baldensperger, Deane u. A.). In der Hauptmasse des Uebrigen (Cap. 1—36 und 72—108) werden ebenfalls fast allgemein mehr oder weniger zahlreiche Einschaltungen angenommen, deren Umfang freilich sehr verschieden bestimmt wird. Auch in der Bestimmung der Abfassungszeit dieser Hauptmasse, namentlich der Gesichte Cap. 83—90, herrscht eine relativ weitgehende Einstimmigkeit. Nur Volkmar hat auch hier seiner Vorliebe für die Barkochba-Zeit nicht widerstehen können: er lässt diese Stücke von einem Jünger Akiba's geschrieben sein. Alle Anderen sind darin einig, dass sie dem zweiten Jahrhundert vor Chr. angehören, wobei man entweder in der ersten Makkabäerzeit stehen bleibt (so Krieger, Lücke 2. Aufl., Langen), oder bis in die Zeit des Johannes Hyrkanus herabgeht (so Ewald, Dillmann, Köstlin, Sieffert, Reuss, Wittichen, Baldensperger, Deane u. A.), oder auch bis in die des Alexander Jannäus (so Hilgenfeld). Am | schwankendsten sind die Ansichten über den inhaltlich bedeutendsten Abschnitt, über die Bilderreden Cap. 36—71. Hilgenfeld und Volkmar stimmen hier mit Hofmann, Weisse und Philippi insofern überein, als auch sie für diese Stücke einen christlichen Verfasser annehmen (Hilgenfeld einen christlichen Gnostiker). Die Meisten setzen sie noch in die vorchristliche Zeit, Langen wie das Uebrige in die erste Makkabäerzeit, Ewald um 144 vor Chr., Köstlin, Sieffert und Dillmann (Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 351 f.) noch vor 64 vor Chr., Krieger, Lücke und Baldensperger in die Zeit des Herodes, während Reuss und Deane auf eine nähere Bestimmung verzichten.

Das erreichte Mass der Uebereinstimmung darf zugleich als ein Gradmesser dafür gelten, wie weit hier überhaupt gesicherte Resultate zu gewinnen sind. Sicher ist vor allem so viel, dass das Buch kein einheitliches Product ist. Nicht nur die Bilderreden Cap. 37—71 sind sicher ein selbständiges Stück, sondern auch das Uebrige ist sehr disparaten Inhaltes, offenbar mit zahlreichen kleineren oder grösseren Einschaltungen durchsetzt. Beschränken wir uns auf die Hauptmassen, so werden folgende Gruppen zu unterscheiden sein:

1. Die Grundschrift, d. h. die Hauptmasse von Cap. 1—36, 72—105, aber mit der eben ausgesprochenen Restriction. Für die Bestimmung der Abfassungszeit bietet nur die Geschichts-Vision *c.* 85—90 einen sicheren Anhaltspunkt. Es wird hier unter dem Bilde von Rindern und Schafen die ganze Geschichte der Theokratie von Adam an bis auf die Zeit des Verfassers dargestellt. Henoch sieht in einem Traumgesichte, wie ein weisser Farre (Adam) aus der Erde hervorkam; nach ihm ein weibliches Rind (Eva); mit diesem noch andere Rinder, ein schwarzes (Kain) und ein rothes (Abel). Das schwarze Rind stiess das rothe, worauf es von der Erde verschwand. Das schwarze Rind aber zeugete viele andere schwarze Farren. Hierauf gebar jene Kuh (Eva) noch einen weissen Farren (Seth), von welchem viele andere weisse Farren ausgingen. Vom Himmel herab aber fielen Sterne (Engel) und vermischten sich mit den Kühen der schwarzen Farren (den Töchtern Kain's) und zeugeten Elephanten, Kameele und Esel (die Riesen). Auf diese Weise wird nun die Geschichte weitergeführt, indem die theokratische Linie immer durch weisse Farren dargestellt ist. Von Jakob an treten an die Stelle der weissen Farren weisse Schafe. Die symbolische Darstellung ist überall durchsichtig und bietet der Deutung kaum Schwierigkeiten dar bis auf die Zeit, da die Schafe von wilden Thieren angegriffen werden, d. h. bis zum Auftreten der feindlichen Weltmächte Assur und Babel. Es wird nämlich *c.* 89, 55 erzählt, wie der Herr der Schafe sie überliess in die Hand der Löwen und Tiger und Wölfe und Schakale, und in die Hand der Füchse und | an alle wilden Thiere; und die wilden Thiere begannen die Schafe zu zerreissen. Und der Herr verliess ihr Haus (Jerusalem) und ihren Thurm (den Tempel) *c.* 89, 56, d. h. er entzog ihm seine gnadenreiche Gegenwart (denn von der Zerstörung ist erst viel später die Rede). Und er bestellte siebenzig Hirten, um die Schafe zu weiden, und trug ihnen auf, durch die wilden Thiere so viele, aber nicht mehr, zerreissen zu lassen, als er ihnen befehlen werde (89, 59—60). Und er rief „einen anderen“ und befahl ihm, aufzuschreiben, wie viele Schafe die Hirten zu Grunde

richten (89, 61—64). Und die Hirten weideten „zu ihrer Zeit“ und überliessen die Schafe in die Hand der Löwen und Tiger. Und diese verbrannten jenen Thurm (den Tempel) und zerstörten jenes Haus (Jerusalem, 89, 65—66). Und die Hirten übergaben den wilden Thieren viel mehr Schafe, als ihnen befohlen war (89, 68—71). Und als die Hirten zwölf Stunden lang geweidet hatten, kehrten drei von jenen Schafen zurück und begannen das Haus (Jerusalem) und den Thurm (den Tempel) wieder zu bauen (89, 72—73). Aber die Schafe waren verblendet und vermischten sich mit den Thieren des Feldes; und die Hirten erretteten sie nicht aus der Hand der Thiere (89, 74—75). Als aber fünfunddreissig[30]) Hirten geweidet hatten, kamen alle Vögel des Himmels, die Adler, die Geier, die Weihen, die Raben, und begannen jene Schafe zu fressen, und ihnen die Augen auszuhacken, und ihr Fleisch zu fressen (90, 1—2). Und als hinwiederum dreiundzwanzig Hirten geweidet hatten und im Ganzen achtundfünfzig Zeiten vollendet waren (90, 5), da wurden kleine Lämmer geboren von den weissen Schafen, und sie begannen zu den Schafen zu schreien; aber diese höreten sie nicht (90, 6—7). Und die Raben flogen auf die Lämmer und nahmen eines von den Lämmern, und zerbrachen und frassen die Schafe, bis jenen Lämmern Hörner wuchsen, und namentlich ein grosses Horn hervorsprosste, welchem alle Jungen zuliefen (90, 8—10). Und die Adler und Geier und Raben und Weihen zerrissen die Schafe noch immer fort. Und die Raben wollten das Horn jenes Jungen zerbrechen und kämpften mit ihm; und es stritt mit ihnen. Und der Herr half jenem Jungen; und die Thiere flohen und fielen alle vor seinem Angesicht (90, 11—15). Hier bricht die Geschichte ab. Denn was folgt, scheint für den Verfasser in der Zukunft zu liegen. Es wird nur noch bemerkt, dass die zwölf letzten Hirten mehr als die vor ihnen umgebracht hatten (90, 17).

In der Deutung dieser in allen Hauptpunkten klaren und durchsichtigen Darstellung scheinen die Ausleger fast gewetteifert zu | haben, um sie misszuverstehen. Haben doch alle älteren Ausleger bis Lücke einschliesslich unter den 37 ersten Hirten die einheimischen Könige der Reiche Israel und Juda verstanden! Heutzutage ist man freilich darin einig, dass die 70 Hirten die Zeit der

30) Dillmann hat sechsunddreissig und bemerkt dazu (S. 271): „Die äth. Zahl könnte auch als 37 gelesen werden.“ Charles bemerkt (S. 247 f.): *According to MSS. it is doubtful whether thirty-six or thirthy-seven.* Nach dem Folgenden ist aber beides falsch und vielmehr 35 zu lesen, wie auch Charles anerkennt.

Knechtung Israels durch die heidnischen Weltmächte bedeuten. Aber ein seltsames Missverständniss ist es, wenn fast alle Ausleger bis 1874 gemeint haben, dass die 70 Hirten ebensoviele heidnische Herrscher seien. Die ganze Darstellung lässt ja keinen Zweifel darüber, dass die Hirten vielmehr Engel sind, welche darüber zu wachen haben, dass von den wilden Thieren so viele Schafe, als Gott will, aber nicht mehr, zerrissen werden. Soviel ich sehe, ist bis zur ersten Auflage dieses Buches von Hofmann der Einzige gewesen, der dies erkannt hat (Schriftbeweis I, 422)[31]. Die heidnischen Herrscher sind ja, wie nicht zweifelhaft sein kann, durch die wilden Thiere und die wilden Vögel angedeutet. Die Hirten müssen also doch eine andere Bedeutung haben. Sie können aber überhaupt nicht Menschen bedeuten; denn diese erscheinen in der ganzen Vision ausnahmslos unter dem Bilde von Thieren, während die Engel auch *c.* 87 unter dem Bilde von Menschen eingeführt werden. Und dass die Hirten in der That Engel sind, wird auch noch durch Folgendes bestätigt: 1) Sie erscheinen, ehe sie anfangen zu weiden, alle gleichzeitig vor Gott und erhalten von ihm den Auftrag, nach einander zu weiden (89, 59). Wie passt dies auf die heidnischen Herrscher? Oder sollen diese etwa als präexistent gedacht werden? 2) Sie werden beim Gericht zusammengestellt mit den gefallenen Engeln (90, 20 ff.). 3) Der Engel, der die Zahl der umgekommenen Schafe aufzuschreiben hat, wird *c.* 89, 61 kurzweg „ein anderer“ genannt, was doch wohl voraussetzen lässt, dass die unmittelbar zuvor genannten Hirten gleiches Wesens mit ihm sind. 4) Mit den heidnischen Herrschern können die Hirten auch darum nicht identisch sein, weil sie ja nach *c.* 89, 75 auch die Aufgabe haben, die Schafe vor den wilden Thieren zu schützen. Sie sind also offenbar eine unparteiische, über den Schafen und den Thieren stehende Macht, oder sollen dies wenigstens sein[32].

31) Seitdem sind derselben Ansicht beigetreten: Kesselring (Lit. Centralbl. 1874, 133), *Drummond* (*The Jewish Messiah p.* 40 *sq.*), Wieseler (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1882, S. 186), Baldensperger (Das Selbstbewusstsein Jesu 1888, S. 42 Anm. 4, 2. Aufl. S. 50 Anm. 3), Oskar Holtzmann (Stade's Gesch. des Volkes Israel II, 424), *Deane* (*Pseudepigrapha* 1891, *p.* 75—77), *Thomson* (*Books which influenced Our Lord* 1891, *p.* 245 *sq.*), Bousset (Jesu Predigt 1892, S. 24 Anm. 2), *Faye* (*Les apocalypses juives* 1892, *p.* 29), *Charles* (*The book of Enoch* 1893, *p.* 18, 243).

32) Auch in der späteren jüdischen Haggada findet sich die Vorstellung, dass über die Heidenwelt 70 Engel gesetzt seien, nämlich je einer über jedes der 70 Heidenvölker. S. *Targum Jonathan* zu *Deut.* 32, 8. *Pirke de-Rabbi Elieser c.* 24. Wagenseil zu *Sota* VII, 5 (in Surenhusius' Mischna III, 263 *sq.*). Steinschneider, Zeitschr. der DMG. Bd. IV, 1850, S. 150—157. Schegg,

Der Gedanke des Verfassers ist demnach der, dass von der Zeit an, da nach Gottes Rathschluss Israel von den heidnischen Weltmächten angefeindet und geknechtet wurde, Gott Engel als Wächter bestellt, welche dafür zu sorgen haben, dass die Weltmächte das von Gott gewollte Strafgericht an Israel vollziehen; aber auch dafür, dass sie nicht über Gebühr Israel bedrücken und verfolgen. Die Wächter aber versäumen ihre Pflicht; überlassen den Thieren mehr, als ihnen zukommt, und werden dafür, wie am Schlusse geweissagt wird, gleich den gefallenen Engeln in das höllische Feuer geworfen werden.

Es würde zu weit führen, wenn wir in der Widerlegung der Missverständnisse fortfahren wollten. Wir müssen uns begnügen, die richtige Deutung im Anschluss namentlich an Dillmann und Ewald kurz vorzutragen. Die Zahlen des Textes lehren uns, dass der Verfasser die Zeit der Heidenherrschaft in vier Perioden theilt nach dem Schema 12 + 23 + 23 + 12, womit nur im Allgemeinen zwei kürzere Perioden (am Anfang und Ende) und zwei längere (in der Mitte) bezeichnet sein wollen. Denn jede chronologisch genaue Berechnung ist im Princip verfehlt, mag man nun mit Hilgenfeld Jahrsiebende oder mit Volkmar Jahrzehende annehmen. Wie die einzelnen Perioden abzugrenzen sind, kann ebenfalls nicht zweifelhaft sein. Die erste beginnt mit dem Auftreten der heidnischen Weltmächte (also zunächst Assur's) gegen Israel, und geht bis zur Rückkehr der Exulanten unter Cyrus, wobei nur fraglich ist, welches die drei zurückkehrenden Schafe (89, 72) sind. Wahrscheinlich meint der Verfasser Serubabel, Esra und Nehemia, indem er den wenig hervortretenden Gefährten Serubabel's, Josua, übergeht. Die zweite Periode reicht von Cyrus bis Alexander dem Grossen. Denn die Einführung der Raubvögel an Stelle der wilden Thiere (90, 2) bezeichnet deutlich den Uebergang von den Persern auf die Griechen. Die dritte Periode reicht von Alexander dem Grossen bis auf Antiochus Epiphanes. Nur hartnäckiges Vorurtheil kann ja verkennen, dass unter den Lämmern (90, 6) die Makkabäer zu verstehen sind. Die vierte Periode endlich geht vom Beginn der Makkabäerzeit bis auf die Gegenwart des Verfassers. Dass diese in die Zeit der hasmonäischen Fürsten fällt, kann nach alledem nicht zweifelhaft sein. Und es ist immerhin wahrscheinlich, dass unter dem grossen Horn, welches zuletzt erwähnt wird, Johannes Hyrkan zu verstehen ist. Nur müssen wir Gebhardt beistimmen, wenn er wegen der Unsicherheit des äthiopischen Textes

Evangelium nach Lukas übers. und erklärt II, 69. Ueberhaupt die Ausleger zu *Luc.* 10, 1.

vor einer zu sehr in's Einzelne gehenden Deutung warnt. Aber dies wird (da vom Beginn der Makkabäerzeit an noch 12 Hirtenzeiten gerechnet werden) allerdings feststehen, dass der Verfasser etwa im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts vor Christo schrieb. Wenn wir die Ansetzung von 12 + 23 + 23 + 12 Zeiten für die | vier Perioden mit ihrer wirklichen Dauer vergleichen, so sehen wir, dass sich die Zeit für das Auge des Verfassers nach rückwärts zu verjüngt. Er rechnet für die dritte Periode (333—175 vor Chr.) ebensoviel wie für die zweite, während diese in Wahrheit bedeutend länger war (537—333 vor Chr.). Und noch mehr hat sich die erste Periode für sein Auge zusammengezogen. Es entspricht dies ganz dem nach rückwärts gewandten Blicke.

Wenn wir voraussetzen dürfen, dass der Verfasser der Geschichts-Vision überhaupt der Verfasser von *c.* 1—36. 72—105 ist, so wäre damit auch die Abfassungszeit dieser sämmtlichen Stücke entschieden. Für das relative Alter der Hauptmasse von *c.* 1—36 spricht namentlich auch die Eschatologie dieses Abschnittes. Sie bleibt trotz aller Phantastik in der Ausmalung im Wesentlichen noch im Rahmen der alttestamentlich-prophetischen Hoffnung. Gott selbst kommt zum Gericht (1, 3—9. 25, 3). Die Seligkeit ist eine diesseitige (1, 8. 5, 7—9. 10, 16—11, 2. 24—25). Nicht ein ewiges, sondern ein langes Leben wird den Gerechten verheissen (5, 9. 10, 9—10. 10, 17. 25, 6). Das Gehinnom ist noch ein Thal bei Jerusalem (26—27, nach Jerem. 7, 31ff.); das Paradies noch auf Erden, jenseits des erythräischen, d. h. persisch-indischen Meeres (32, dazu Dillmann und Lods). Mit einem Worte: der Schauplatz der künftigen Vergeltung liegt noch im Diesseits, nicht im Jenseits.

2. Die Bilderreden *c.* 37—71 (mit Ausnahme der noachischen Stücke). Schon bei flüchtigem Lesen fällt es auf, dass die Bilderreden ebenso einheitlich unter sich, wie verschieden von den übrigen Stücken des Buches sind. Es kann in der That keine Frage sein, dass sie von einem andern Verfasser herrühren. Der Gebrauch der Gottesnamen, die Angelologie, die Eschatologie, die Lehre vom Messias ist wesentlich anders als im übrigen Buche (vgl. bes. Köstlin S. 265—268). Auch darüber kann wohl kein Zweifel obwalten, dass sie jünger sind, als die Grundschrift. Denn die von Ewald beliebte zeitliche Voranstellung ist bereits von Köstlin (S. 269—273) genügend widerlegt worden. Zu den Eigenthümlichkeiten der Bilderreden gehört besonders dies, dass hier die messianische Erwartung und die Person des Messias ganz und gar in den Vordergrund tritt, während sonst diese Gegenstände kaum ein paarmal berührt werden. Dies hängt wieder zusammen mit einer weiteren Eigenthümlichkeit,

auf welche namentlich Köstlin aufmerksam gemacht hat: dass nämlich hier nicht, wie sonst in der Regel, als Gegensatz zu den Frommen die Sünder und Gottlosen überhaupt erscheinen, sondern vielmehr die heidnischen Machthaber, die Könige und Gewaltigen dieser Erde (*c.* 38, 4—5. 46, 7—8. 48, 8—10. 53, 5. 54, 2. 55, 4. 62, 1. 3. 6. 9—11. 63, 1—12). Es erklärt sich daraus eben das starke Hervortreten der messianischen Hoffnung in diesen Stücken. Aber wann sind sie verfasst? Die einzige Stelle, welche einigen Anhalt für die Zeitbestimmung bietet, ist *c.* 56, wo für die Endzeit geweissagt wird, dass die Parther und Meder vom Osten heraufziehen und das heilige Land betreten, aber an der heiligen Stadt ein Hemmniss finden und im Kampfe gegen einander zu Grunde gehen werden (56, 5—7). Wenn Köstlin aus dieser Stelle schliessen wollte, dass die Schrift vor 64 vor Chr. verfasst sein müsse, weil sonst zu erwarten wäre, dass auch die Römer hier genannt würden, so ist zu antworten, dass diese Erwartung völlig grundlos und unberechtigt ist. Weit richtiger wird man mit Lücke vielmehr schliessen, dass die Stelle bereits | den Einfall der Parther in Palästina (40—38 vor Chr.) zur Voraussetzung hat, indem die Erinnerung an ihn von Einfluss war auf die Gestaltung der eschatologischen Erwartungen des Verfassers; wonach also die Bilderreden frühestens zur Zeit des Herodes geschrieben sind. Andererseits setzt die Weissagung, dass die parthische Macht vor Jerusalem zerschellen werde, den Bestand dieser Stadt voraus, da im andern Falle doch vor allem ihr Wiederaufbau geweissagt sein müsste. Aber die Hauptfrage ist nun: Sind die Reden vorchristlich oder nachchristlich? Eine Antwort darauf wäre um so erwünschter, als sich gerade die Bilderreden mehrfach mit der Christologie und Eschatologie der Evangelien berühren. Aber leider ist eine sichere Entscheidung sehr schwer. So viel indess sollte man wenigstens anerkennen, dass die hier vorgetragene Anschauung vom Messias vollkommen von jüdischen Prämissen aus begreiflich ist und es zu ihrer Erklärung nicht erst der Annahme christlichen Einflusses bedarf. Specifisch-Christliches findet sich in dem ganzen Abschnitte nicht. Doch gesetzt, es fände sich solches, so ist wenigstens nicht glaublich, dass ein Jude sich dieses sollte angeeignet haben. Man muss dann sofort das Ganze für christlichen Ursprungs erklären. Und dies geschieht in der That von allen denjenigen, welche es nicht für vorchristlich halten (Hofmann, Weisse, Hilgenfeld, Volkmar, Philippi). Macht man aber mit dieser Annahme Ernst, so häufen sich erst die Schwierigkeiten. Ein christlicher Anonymus würde schwerlich so zurückhaltend gewesen sein, dass er jede Anspielung auf die geschichtliche Person Jesu

vermieden hätte. Er konnte ja doch nur den Zweck haben, Gläubige zu gewinnen. Wie hätte er aber diesen Zweck erreichen sollen, wenn er immer nur von der Erscheinung des Messias in Herrlichkeit, immer nur von „dem Auserwählten" als Weltrichter redete, ohne die leiseste Andeutung davon, dass er zuvor in Niedrigkeit erscheinen müsse? Fürwahr, wenn man die Gründe unbefangen gegen einander abwägt, wird man den vorchristlichen Ursprung entschieden für wahrscheinlicher erklären müssen, als den christlichen. Auch der dagegen erhobene Einwand, dass nach *Matth.* 16, 13—16. *Joh.* 12, 34 der Ausdruck „Menschensohn" im Zeitalter Christi noch keine gangbare Bezeichnung des Messias gewesen sei, während er doch in den Bilderreden häufig in diesem Sinne vorkommt, ist nicht stichhaltig. Denn es darf aus jenen Stellen überhaupt nicht gefolgert werden, dass der Ausdruck „Menschensohn" damals noch nicht gangbares Messiasprädicat war. Bei der Johannesstelle beruht dies lediglich auf falscher Auslegung (s. dagegen z. B. Meyer; auch Lietzmann, Der Menschensohn S. 55 f.). Die Matthäusstelle aber erledigt sich damit, dass in deren ursprünglichem, bei *Marc.* 8, 27 = *Luc.* 9, 18 erhaltenem Wortlaute der Ausdruck „Menschensohn" gar nicht vorkommt[33]).

| 3. Die noachischen Bestandtheile. Durch die Untersuchungen von Dillmann, Ewald und Köstlin ist bereits hinlänglich erwiesen, dass die Stücke 54, 7—55, 2. 60. 65—69, 25 den Zusammenhang unterbrechen und erst später in die Bilderreden eingeschoben sind. Zu allem Ueberfluss wird *c.* 68, 1 „das Buch der Bilderreden Henoch's" ausdrücklich citirt. Man nennt jene Stücke die noachischen, weil sie theils von Noah und seiner Zeit handeln, theils als von ihm geschrieben sich ausgeben. Wahrscheinlich sind auch *c.* 106—107 hierher zu rechnen. — Ein selbständiger späterer Zusatz ist *c.* 108. — Ueber die Zeit aller dieser Interpolationen lässt sich nichts ermitteln.

Das ganze Henoch-Buch, welches auf diese Weise allmählich

33) Unter Anerkennung des jüdischen Ursprungs der Bilderreden haben Drummond (*The Jewish Messiah p.* 61 *sqq.*) und Pfleiderer (Das Urchristenthum S. 315 ff.) die „messianischen" Stellen für christliche Interpolationen erklärt, und Bousset (Jesu Predigt S. 105 f.) hat dieselbe Ansicht wenigstens in Betreff der „Menschensohnstellen" ausgesprochen. Beide Ansichten scheinen mir sehr unwahrscheinlich, da die betreffenden Stellen eng mit dem Uebrigen verwachsen sind. Der Hauptgrund für alle drei Kritiker ist, dass bald Gott, bald der Messias, resp. der Menschensohn, als Weltrichter erscheint. Aber *c.* 46 zeigt, wie eng beide zusammengehören. Vgl. über den nicht-christlichen Charakter der Menschensohnstellen auch Lietzmann, Der Menschensohn, 1896, S. 42—48.

entstand, hat ohne Zweifel zum Vaterland Palästina (vgl. Dillmann, Einleitung S. LI). Da aber die jetzige aethiopische Uebersetzung aus dem Griechischen geflossen ist, so entsteht die Frage, ob dieses Original war oder auch wieder Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen. Schon die zahlreichen hebräischen Engelnamen sprechen gegen griechische Ursprache, abgesehen davon, dass zur Zeit der Hasmonäer in Palästina der Gebrauch der Landessprache näher lag als der des Griechischen. Fast alle Kritiker haben daher eine hebräische oder aramäische Urschrift angenommen[34]). Nur Volkmar (Zeitschr. der DMG. 1860, S. 131) und Philippi (S. 126) meinten, ein griechisches Original annehmen zu müssen. Seit Entdeckung des grossen griechischen Fragmentes darf die Frage als entschieden gelten: die Urschrift war semitisch und zwar aramäisch. 10, 9 heissen die Bastarde *μαζηρέοι* = מַמְזֵרִים. 10, 19 kommt *βάτος* als Hohlmass vor, was sich allerdings auch Ev. Luc. 16, 6 findet, aber auch hier aus einer semitischen (hebr. oder aram.) Vorlage stammen dürfte. Von den sieben mythologischen Bergen, welche Cap. 18 beschrieben werden, war einer *ἀπὸ λίθου ταθεν* (18, 7), einer *ἀπὸ λίθου φουκά* (18, 8); letzteres ist פוכא, ersteres corrumpirt, aber auch sicher hebräisch oder aramäisch. Als Ortsbezeichnung kommt 28, 1 *Μανδοβαρα* und 29, 1 *Βαβδηρα* vor. Beides ist nach dem Zusammenhang dieselbe Localität, beides sicher corrumpirt für *Μαδβαρα*, מַדְבְּרָא die Wüste, wie das Aethiopische zeigt. Der griechische Uebersetzer hat das Appellativum als *nom. propr.* genommen. Endlich 31, 1 wird *νέκταρ* erläutert durch den Zusatz *τὸ καλούμενον σαρραν*, was auch irgend ein semitisches Wort sein muss (Dillmann צְרִי). Die Formen *Φουκα*, *Μανδοβαρα*, *Βαβδηρα* zeigen, dass die Vorlage nicht hebräisch, sondern aramäisch war[35]).

Zur Henochsage überh. vgl. (nächst *Gen.* 5, 18—24): *Sirach* 44, 16[36]). 49, 14. *Hebr.* 11, 5. *Irenaeus* V, 5, 1. *Tertullian. De anima c.* 50. *Hippolyt.*

34) Für die Annahme eines hebräischen Originales s. bes. *Hallévi*, *Journal Asiatique* 1867, *Avril-Mai p.* 352—395.

35) Die obigen Belege sind bereits zusammengestellt von *Lods*, *Le Livre d'Hénoch* 1892, *p.* LVI—LX, und Dillmann, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1892, S. 1052—1054. Vgl. auch *Lévi*, *Revue des études juives* XXVI, 1893, *p.* 149: *des mots comme Madbora et Phouca ne laissent aucun doute: ils ont une terminaison nettement araméenne.*

36) Zu *Sirach* 44, 16 s. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 142 f. Frankel, Ueber den Einfluss der paläst. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik (1851) S. 44 f. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (1857) S. 197—199. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 1857, S. 531 f. Fritzsche, Exeget. Handb. zu den Apokr. V,

De Christo et Antichristo c. 43—47. *Evang. Nicodemi* (= *Acta Pilati*) *c.* 25. *Historia Josephi* (*apocr.*) *c.* 30—32. — *Thilo*, *Codex apocr. Nov. Test. p.* 756 *sqq.* Rud. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen S. 459 ff. Bousset, Der Antichrist 1895, S. 134 ff. Winer, RWB. Art. „Henoch". Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II Art. „Henochsage". Ueberhaupt die bibl. Realwörterbücher. Die Ausleger zu *Apoc. Joh. c.* 11. — Zahlreiche ältere Dissertationen bei *Fabricius*, *Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 222 *sq.*

Auf Bekanntschaft mit unserem Buche beruht wohl schon die Notiz eines jüdischen oder samaritanischen Hellenisten (wahrscheinlich nicht des Eupolemus, sondern eines Unbekannten, s. § 33), welche Alexander Polyhistor und nach ihm Eusebius uns aufbewahrt haben, dass Henoch der Erfinder der Astrologie sei (*Euseb. Praep. evang.* IX, 17, 8 *ed. Gaisford: τοῦτον εὑρηκέναι πρῶτον τὴν ἀστρολογίαν*), indem er dieselbe seinerseits von den Engeln gelernt habe (*ib.* 17, 9: *τοῦ δὲ Ἐνὼχ γενέσθαι υἱὸν Μαθουσάλαν, ὃν πάντα δι' ἀγγέλων Θεοῦ γνῶναι, καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι*; der Schein, dass sich *ὃν* auf Methusala beziehe, ist wohl nur durch die Ungeschicklichkeit des Epitomators entstanden; zur Sache vgl. unten die Stelle aus *Clemens Alex. Eclog. proph. c.* 53). — Im Buch der Jubiläen wird das Buch Henoch reichlich benützt, ja ausdrücklich erwähnt (s. Ewald's Jahrbb. der bibl. Wissensch. II, 240 f. III, 18 f. 90 f. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 403 ff. *Charles*, *The book of Enoch p.* 34 *sq.*). — In den *Testam.* XII *Patriarch.* wird an folgenden neun Stellen ausdrücklich auf Weissagungsschriften Henoch's Bezug genommen: | *Symeon* 5; *Levi* 10, 14, 16; *Juda* 18; *Sebulon* 3; *Dan* 5; *Naphthali* 4; *Benjamin* 9. Die Citate finden sich weder in unserem aethiopischen, noch in dem unten zu erwähnenden slavischen Henochbuche und scheinen freie Fictionen des Verf. zu sein, zu welchen er sich veranlasst sah, da er auf eine schriftliche Autorität recurriren wollte, die Existenz der kanonischen Schriften aber zur Zeit der Patriarchen nicht voraussetzen konnte. Ueberwiegend scheint er den Inhalt der kanonischen Schriften im Auge gehabt zu haben. Ganz genau ist *Sebulon c.* 3 = *Deut.* 25, 7—9 (Gesetz vom Schuhausziehen bei Verweigerung der Schwager-Ehe). Auch so aber darf man aus den Citaten schliessen, dass zur Zeit des Verf. bereits Schriftliches von Henoch existirt hat. Auf den aethiopischen Henoch geht deutlich die Erwähnung der *ἐγρήγορες* (Wächter = Engel) zurück in *Ruben* 5; *Naphthali* 3.

Spätrabbinische Henochbücher s. bei Jellinek, *Bet ha-Midrasch* II, 114—117. IV, 129—132. V, 170—190. Ein Noahbuch medicinischen Inhaltes ebendas. III, 155—160. Auch andere der von Jellinek mitgetheilten kleineren Midraschim enthalten sachliche Parallelen zu unserem Buch Henoch. Im Buch Sohar finden sich zwei Citate aus einem Buch Henoch, deren wesentlicher Inhalt in unserem Buche (*c.* 32) steht. S. *Laurence*, *The book of Enoch p.* XXI *sq.* *Lods*, *Le livre d'Hénoch p.* 196. Ueberhaupt über Henoch-Citate bei den Rabbinen: *Fabricius*, *Cod. pseudepigr.* I, 208 *sq.* 216 *sq.* Ein Verzeichniss rabbinischer Stellen, welche sachlich mehr oder weniger mit Stellen unseres Buches Henoch übereinstimmen und irgendwie auf dasselbe zurückgehen (ohne dass es citirt würde), s. bei Jellinek, Zeitschr. der DMG. VII, 1853, S. 249. Vgl. auch Philippi, Das Buch Henoch S. 120 f.

1859, S. 260 f. Siegfried, Philo 1875, S. 152. *Bois*, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine* 1890, *p.* 165—172. — Im hebräischen Text des Sirach steht statt *ὑπόδειγμα μετανοίας* vielmehr „Wunder des Wissens" (אות דעת), Smend, Theol. Litztg. 1897, 166.

Christliche Zeugnisse: *Epist. Judae* 14: ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων κ. τ. λ. (= *Henoch* 1, 9). Auch *Jud.* 6 geht zweifellos auf *Henoch* 10 zurück. Vgl. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas (1885) S. 325 ff. 362 ff. — *Epist. Barnabae* c. 4: τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνὼχ λέγει. — *Ibid.* c. 16: λέγει γὰρ ἡ γραφή (folgt ein Citat aus Henoch). — *Justinus Mart. apol.* II c. 5 spricht vom Fall der Engel in augenscheinlicher Anlehnung an *Henoch* c. 7 (vgl. dazu auch Otto's Anm.). — *Irenaeus* IV, 16, 2: *Sed et Enoch sine circumcisione placens Deo, cum esset homo, Dei legatione ad angelos fungebatur et translatus est et conservatur usque nunc testis justi judicii Dei.* — *Tertullian. De cultu feminarum* I, 3: *Scio scripturam Enoch, quae hunc ordinem angelis dedit, non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur. Opinor, non putaverunt illam ante cataclysmum editam post eum casum orbis omnium rerum abolitorem salvam esse potuisse* Tertullian zeigt dann, wie dies doch möglich war, und fährt darauf fort: *Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino reiciendum est, quod pertineat ad nos. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. A Judaeis potest jam videri propterea reiecta, sicut et cetera fere quae Christum sonant* *Eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet.* Zu vgl. auch der ganze Anfang von *c.* 2, der dem Inhalte nach aus Henoch entnommen ist. — *Idem, De cultu feminar.* II, 10: (*iidem angeli*) *damnati a deo sunt, ut Enoch refert.* — *Idem, De idololatr. c.* 4: *Antecesserat Enoch praedicens etc.* — *Idem, De idololatr. c.* 15: *Haec igitur ab initio praevidens spiritus sanctus* (!) *etiam ostia in superstitionem ventura praececinit per antiquissimum propheten Enoch.* Vgl. über das Zeugniss Tertullian's die Erörterung bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons I, 120—122. — *Clemens Alex. Eclogae prophet. c.* 2 (*Dindorf* III, 456): „Εὐλογημένος εἶ ὁ βλέπων ἀβύσσους, καθήμενος ἐπὶ Χερουβίμ“ ὁ Δανιὴλ λέγει ὁμοδοξῶν τῷ Ἐνὼχ τῷ εἰρηκότι „καὶ εἶδον τὰς ὕλας πάσας“. — *Idem, Eclogae prophet. c.* 53 (*Dindorf* III, 474): ἤδη δὲ καὶ Ἐνώχ φησιν τοὺς παραβάντας ἀγγέλους διδάξαι τοὺς ἀνθρώπους ἀστρονομίαν καὶ μαντικὴν καὶ τὰς ἄλλας τέχνας. — *Celsus* bei *Origenes c. Cels.* V, 52 sucht nachzuweisen, dass die Christen sich selbst widersprechen würden, wenn sie sagten, Christus sei der einzige von Gott auf die Erde gesandte ἄγγελος. Zum Beweise dafür citirt er Folgendes: ἐλθεῖν γὰρ καὶ ἄλλους λέγουσι πολλάκις καὶ ὁμοῦ γε ἑξήκοντα ἢ ἑβδομήκοντα· οὓς δὴ γενέσθαι κακοὺς καὶ κολάζεσθαι δεσμοῖς ὑποβληθέντας ἐν γῇ· ὅθεν καὶ τὰς θερμὰς πηγὰς εἶναι τὰ ἐκείνων δάκρυα, κ. τ. λ. In der Besprechung dieser Stelle bemerkt Origenes (*c. Cels.* V, 54—55), dass die angeführte Geschichte aus dem Buch Henoch entnommen sei. Celsus habe sie aber offenbar nicht selbst gelesen, sondern kenne sie nur vom Hörensagen, wie er ja auch den Verfasser nicht nenne. — *Origenes c. Cels.* V, 54: ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνὼχ βιβλία (beachte den Pluralis). — *Id., De principiis* I, 3, 3: *Sed et in Enoch libro his similia describuntur.* — *Id., De principiis* IV, 35: *Sed et in libro suo Enoch ita ait: „Ambulavi usque ad imperfectum“* (= *Henoch* 21, 1) *scriptum namque est in eodem libello dicente Enoch: „Universas materias perspexi“.* — *Id., in Numer. homil.* 28, 2 (*de la Rue* II, 384 = *Lommatzsch* X, 366): *De quibus quidem nominibus plurima in libellis, qui appellantur Enoch, secreta continentur et arcana: sed quia libelli isti non videntur apud Hebraeos in auctoritate haberi, interim nunc ea, quae ibi nominantur, ad exemplum vocare differamus.* — *Id., in Joannem tom.* VI c. 25 (*de la Rue* IV, 142 = *Lom-*

matzsch I, 241): ὡς ἐν τῷ Ἐνὼχ γέγραπται, εἴ τω φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον. — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 19: Τοῦ δὲ τὸν πρῶτον παρ' Ἑβραίοις μῆνα περὶ ἰσημερίαν εἶναι, παραστατικὰ καὶ τὰ ἐν τῷ Ἐνὼχ μαθήματα. — *Hilarius Comm. in Psalm.* 132 c. 6 (*ed. Zingerle* 1891) citirt Henoch, ohne den Namen zu nennen, mit der Formel *fertur autem id, de quo etiam nescio cujus liber extat, quod angeli concupiscentes filias hominum etc.* — *Priscillian.* (um 380) rechtfertigt seinen Gebrauch des Buches als eines prophetischen durch Berufung auf die Autorität des Judas und Paulus (*ed. Schepss* 1889, *tract.* III *cap.* 56—57): *Quis est hic Enoc quem in testimonium profetiae apostolus Judas adsumpsit? . . . Aut fortassis Enoc profeta esse non meruit quem Paulus in epistula ad Hebraeos facta ante translationem testimonium habuisse testatur . . . De quo si non ambigitur et apostolis creditur quod profeta est etc.* — *Augustin.* muss zwar anerkennen: *scripsisse quidem nonnulla divine illum Enoch septimum ab Adam, negare non possumus, cum hoc in epistula canonica Judas apostolus dicat*; er verwirft aber trotzdem *illa quae sub ejus nomine proferuntur et continent istas de gigantibus fabulas* (*de civ. dei* XV, 23, vgl. XVIII, 38). — *Hieronymus De viris* | *illustr. c.* 4: *Judas frater Jacobi parvam, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur etc.* — *Id., comment. in epist. ad Titum* 1, 12 (*Vallarsi* VII, 1, 708): *Qui autem putant totum librum debere sequi eum, qui libri parte usus sit, videntur mihi et apocryphum Enochi, de quo apostolus Judas in epistola sua testimonium posuit, inter ecclesiae scripturas recipere.* — *Georgius Syncellus* citirt mehrere grosse Stücke (*Chron. ed. Dindorf* I, 20—23 und 42—47) mit folgenden Einführungsformeln: ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου τοῦ Ἐνώχ (I, 19), ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου Ἐνὼχ περὶ τῶν ἐγρηγόρων (I, 20), ἐκ τοῦ πρώτου λόγου Ἐνώχ (I, 42), ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου Ἐνὼχ περὶ τῶν ἐγρηγόρων (I, 47). Es ist aber durch Gelzer, Julius Africanus II, 1, 1885, S. 249 ff. so gut wie erwiesen, dass er dieselben nicht direct aus Henoch, sondern aus dem alexandrinischen Chronisten Panodorus (um 400 n. Chr.) geschöpft hat. Den Text der Stücke s. auch bei A. G. Hoffmann, Das Buch Henoch II, 887—916, und bei Dillmann, Das Buch Henoch S. 82—86. — In der sogenannten Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii* steht das Buch Henoch unter den Apokryphen (Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 121, 145. *Westcott, History of the Canon of the N. T.* 5. *ed.* 1881, *p.* 562. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 300. 317). — Ebenso auch in dem anonymen Kanonsverzeichnisse, welches Montfaucon, Cotelier, Hody und Pitra herausgegeben haben (s. unten V, 8). — *Constit. apost.* VI, 16: καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς δέ τινες συνέγραψαν βιβλία ἀπόκρυφα Μωσέως καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἀδὰμ Ἠσαΐου τε καὶ Δαβὶδ καὶ Ἠλία καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν, φθοροποιὰ καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθρά. — Trotz der Verwerfung durch die officielle Kirche hat sich das Buch aber in einzelnen Kreisen noch bis in's Mittelalter, ja bis zur Gegenwart erhalten (letzteres in der abessinischen Kirche). S. oben S. 191 und die folgenden Notizen über die vorhandenen Texte. — Mehr über die *testimonia patrum* s. bei *Fabricius, Codex pseudepigraphus Vet. Test.* I, 160—223. II, 55—61. Philippi, Das Buch Henoch S. 102 ff. *Lawlor, Early citations from the book of Enoch* (*Journal of Philology vol.* XXV, 1897, *p.* 164—225).

Der griechische Text von Cap. 1—32 (über dessen Entdeckung oben S. 191 f.) ist zuerst mit allen Fehlern der Handschrift gedruckt in: *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire t.* IX, 1, *Paris* 1892 (hierin: *Bouriant, Fragments du texte grec du livre d'Énoch et*

de quelques écrits attribués à Saint Pierre). Vgl. Theol. Litztg. 1892, 609. — Hiernach: *Lods, Le livre d'Énoch, Paris* 1892 (verbesserter Text mit werthvollem Commentar, s. Theol. Litztg. 1893, 72). — Dillmann, Ueber den neugefundenen griechischen Text des Henoch-Buches [mit Abdruck des berichtigten Textes] (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1892, S. 1039—1054, 1079—1092). — *Charles, The book of Enoch, Oxford* 1893 (giebt *p.* 326—370 den Text des griechischen Fragmentes in ziemlich willkürlicher Behandlung). — Manche Fehler der ersten Lesung Bouriant's sind berichtigt durch: Bensly, *The Academy* 1893, 11. *Febr. p.* 130. *Lods, L'évangile et l'apocalypse de Pierre . . . - avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch, Paris* 1893, *p.* 111—119. — Facsimile der ganzen Handschrift in Heliogravure: *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire t.* IX, 3, *Paris* 1893.

Ausgaben der aethiopischen Uebersetzung: *Laurence, Libri Enoch versio Aethiopica, Oxoniae* 1838. — *Dillmann, Liber Henoch Aethiopice, ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus, Lipsiae* 1851. — Ausser den fünf von Dillmann benützten Handschriften waren damals noch drei andere in Europa vorhanden. Seitdem sind aber „noch mindestens 17 aethiopische Henoch-Handschriften nach Europa gekommen, darunter 10 im britischen Museum" (Dillmann, Theol. Litztg. 1893, 443; von den Handschriften des britischen Museums sind 8 im englisch-abessinischen Kriege bei der Eroberung von Magdala 1868 in die Hände der Engländer gekommen). Eine der letzteren, aus dem 16. Jahrh., giebt einen besseren Text als die Masse der jüngeren, zu welchen auch die fünf von Dillmann benützten gehören. Mit Hülfe jener hat Charles in seiner englischen Uebersetzung (1893, s. unten) zahlreiche Verbesserungen gegeben. Vgl. auch Charles' vorläufige Bemerkungen in *The Jewish Quarterly Review vol.* V, 1893, *p.* 493—497. Es sind ihm aber von den obigen 25 Handschriften (5 + 3 + 17) 8 unbekannt geblieben. Darunter geben mindestens 3 denselben besseren Text wie jene älteste des britischen Museums. S. Dillmann, Theol. Litztg. 1893, 442 ff.

Ein lateinisches Fragment (*c.* 106), welches James in einer Handschrift des britischen Museums *saec.* VIII entdeckt hat, ist gedruckt bei Charles, *The book of Enoch* 1893 *p.* 372—375; besser bei James, *Apocrypha Anecdota* [= *Texts and Studies ed. by Robinson vol.* II *No.* 3, 1893] *p.* 146—150. — Zahn (Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 1892, S. 797—801, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons V, 1893, S. 158) hat nachgewiesen, dass ein Citat aus Henoch, welches sich in der unter Cyprian's Werken überlieferten Schrift *ad Novatianum c.* 16 findet, nicht aus dem Judasbrief, sondern aus einem lateinischen Text des Buches Henoch selbst geschöpft ist.

Moderne Uebersetzungen: 1) englische: *Laurence, The book of Enoch the prophet, an apocryphal production supposed to have been lost for ages, but discovered at the close of the last century in Abyssinia, now first translated from an ethiopic M. S. in the Bodleian library, Oxford* 1821. — *Schodde, The book of Enoch, transl. with introduction and notes, Andover* 1882. — *Charles, The book of Enoch translated from Professor Dillmann's ethiopic text emended and revised in accordance with hitherto uncollated ethiopic MSS. and with the Gizeh and other greek and latin fragments which are here published in full, edited with introduction, notes, appendices and indices. Oxford* 1893 (das Hauptverdienst dieser Arbeit ist die Heranziehung der Handschriften des Britischen Museums, darunter einer, welche einen besseren Text giebt als die von Dill-

mann benützten; doch vgl. die Rec. von Dillmann, Theol. Litztg. 1893, 442—446). — 2) Deutsche Uebersetzungen: Hoffmann (Andreas Gottlieb), Das Buch Henoch in vollständiger Uebersetzung mit fortlaufendem Commentar, ausführlicher Einleitung und erläuternden Excursen, 2 Thle. Jena 1833—1838. — Dillmann, Das Buch Henoch übersetzt und erklärt. Leipzig 1853. — 3) Französische: *Migne*, *Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 393—514; vgl. *ibid. t.* II, 1858, *col.* 223 *sq.*

Rückübersetzung in's Hebräische: Lazarus Goldschmidt, Das Buch Henoch aus dem Aethiopischen in die ursprünglich hebräische Abfassungssprache zurückübersetzt, mit einer Einleitung und Noten versehen, Berlin 1892 (hierüber: *Revue des études juives t.* XXV, 1892, *p.* 123—125, *Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 325—329, Bachmann, Alttestamentliche Untersuchungen I, 1894).

Kritische Untersuchungen (vgl. auch die Literaturverzeichnisse bei Goldschmidt, Das Buch Henoch aus dem Aethiop. in die urspr. hebr. Abfassungsspr. zurückübers. 1892, S. XXI—XXVI, und *Charles, The book of Enoch* 1893, *p.* 9—21): Laurence in seiner engl. Uebersetzung. — Hoffmann (Andr. Gottl.), Art. „Henoch" in Ersch und Gruber's Encykl. Sect. II Bd. 5 (1829) S. 399—409. Ders. in seiner deutschen Uebersetzung. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (auch unter dem Titel: Gesch. des Urchristenthums, Bd. 1—2, 1838) I, 93—109. — Wieseler, Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel (1839) S. 162 ff. — Krieger (Lützelberger), Beiträge zur Kritik und Exegese, Nürnberg 1845. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. 1852) S. 89—144; vgl. 1071—1073. — Hofmann (J. Chr. K.), Ueber die Entstehungszeit des Buches Henoch (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. VI, 1852, S. 87—91). Ders., Schriftbeweis (2. Aufl.) I, 420—423. Ders., Die heil. Schrift N. T.'s zusammenhängend untersucht VII, 2, S. 205 ff. — Dillmann in seiner deutschen Uebersetzung. Ders., in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 308—310. Ders., Zeitschr. der DMG. 1861, S. 126—131. Ders., in Schenkel's Bibellex. III (1871) S. 10—13. Ders., in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII (1883) S. 350—352. — Ewald, Abhandlung über des aethiopischen Buches Henókh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung (Abhandlungen der königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Bd. VI, 1853—1855, hist.-phil. Classe S. 107—178. Auch als Separat-Abdruck). Ders., Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl. IV, 451 ff. — Weisse, Die Evangelienfrage (1856) S. 214—224. — Köstlin, Ueber die Entstehung des Buchs Henoch (Theol. Jahrbücher 1856, S. 240—279, 370—386). — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (1857) S. 91—184. Ders., Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. Bd. III, 1860, S. 319—334. IV, 1861, S. | 212—222. V, 1862, S. 216—221. XV, 1872, S. 584—587. — Volkmar, Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch nach dem äthiopischen Text (Zeitschr. der DMG. Bd. XIV, 1860, S. 87—134, 296). Ders. in der Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. IV, 1861, S. 111—136, 422 ff. V, 1862, S. 46 ff. Ders., Eine Neutestamentliche Entdeckung und deren Bestreitung, oder die Geschichts-Vision des Buches Henoch im Zusammenhang, Zürich 1862. — Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben, Jahrg. III, 1864/65, S. 196—204. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 35—64. — *Sieffert*, *Nonnulla ad apocryphi libri Henochi originem et compositionem nec non ad opiniones de regno Messiano eo prolatas pertinentia, Regimonti Pr.* 1867 (dasselbe auch unter dem Titel: *De apocryphi libri Henochi origine et argumento, Regimonti Pr. s. a.*). — *Hallévi*, *Recherches sur la langue de la rédaction primitive du livre d'Enoch*

(*Journal asiatique* 1867, *avril—mai p.* 352—395). — Philippi, Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judasbriefe, Stuttg. 1868. — Wittichen, Die Idee des Menschen (1868) S. 63—71. Ders., Die Idee des Reiches Gottes (1872) S. 118—133, 145—148, 149 f. — Gebhardt, Die 70 Hirten des Buches Henoch und ihre Deutungen, mit besonderer Rücksicht auf die Barkochba-Hypothese (Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T., Bd. II, Heft 2, 1872, S. 163—246). — *Vernes, Histoire des idées messianiques* 1874, *p.* 69—117, 264—270. — *Tideman, De apocalypse van Henoch en het Essenisme* (*Theol. Tijdschrift* 1875, *p.* 261—296). — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 17—73. — Lipsius, Art. „Enoch" in: *Smith and Wace, Dictionary of christian biography vol.* II (1880) *p.* 124—128. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s § 498—500. — Wieseler, Zur Abfassungszeit des Buchs Henoch (Zeitschr. der DMG. 1882, S. 185—193). — Friedlieb, Das Leben Jesu Christi des Erlösers (1887) S. 126—151. — Pfleiderer, Das Urchristenthum (1887) S. 310—318. — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu 1888, S. 7—16 (2. Aufl. 1892, S. 8—19). — Oskar Holtzmann in Stade's Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 416—429, 483—490. — *Deane, Pseudepigrapha* (*Edinburgh* 1891) *p.* 49—95. — *Thomson, Books which influenced Our Lord and his apostles* (*Edinburgh* 1891) *p.* 225—248, 389—411. — Hilgenfeld, Der Menschensohn-Messias (Zeitschr. für wiss. Theol. 1892, S. 445—464). — *Faye, Les apocalypses juives* (1892) *p.* 28—33, 205—216. — Lods in seiner Ausgabe des griechischen Fragmentes (1892). — Charles in seiner englischen Uebersetzung (1893). — Dieterich, Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse (1893) S. 216—221 [findet griechische Einflüsse bei Henoch, namentlich in der Wandlung der Scheol zur Hölle]. — Büchler, Das Zehnstämmereich in der Geschichtsvision des Henochbuches (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Bd. 39, 1895, S. 11—23). — *Eerdmans, De uitdrukking „zoon des menschen" en het boek „Henoch"* (*Theol Tijdschr.* 1895, *p.* 49—71). — *van Manen, De „zoon des menschen" by Henoch* (*Theol. Tijdschr.* 1895, *p.* 263—267). — Lietzmann, Der Menschensohn, 1896, S. 42—48. — Clemen, Die Zusammensetzung des Buches Henoch *etc.* (Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 211—227).

b. Das slavische Henochbuch.

Die Kunde von einem in slavischer Sprache erhaltenen Henochbuch ist in weitere theologische Kreise erst durch die Notizen von Kozak und Bonwetsch gedrungen[37]). Die Texte selbst lagen damals schon seit längerer Zeit gedruckt vor. Nach einer südrussischen Handschrift vom J. 1679 n. Chr. hat Popov im J. 1880 ein slavisches Henochbuch herausgegeben. Eine bedeutend kürzere Recension desselben Buches gab Novaković nach einer serbischen Handschrift des 16. Jahrh. im J. 1884 heraus. Für Nicht-Slavisten wurden diese Texte erst zugänglich durch die englische Uebersetzung von Morfill und Charles (1896) und durch die deutsche

37) Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 132 f. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur, I, 1893, S. 913 f.

von Bonwetsch (1896). Letzterer konnte für den kürzeren Text noch eine Wiener Handschrift vergleichen. Der kürzere Text darf im Allgemeinen als ein Auszug aus dem längeren angesehen werden, ist aber auch von Werth, da seine Vorlage nicht identisch war mit der uns erhaltenen längeren Recension. Bonwetsch hat beide Texte getrennt in deutscher Uebersetzung vorgelegt.

Dass die Vorlage dieses slavischen Textes griechisch war, zeigt am deutlichsten *c.* 30, 13, wo es von *Ἀδάμ* heisst, dass sein Name zusammengesetzt sei aus Osten, Westen, Süden und Norden (*ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία*)[38]; ausserdem der Umstand, dass nicht die Zahlen des masorethischen Textes, sondern die der LXX gebraucht werden.

Das Buch ist zwar von unserem aethiopischen Henoch abhängig, aber doch nicht etwa bloss eine freie Bearbeitung desselben, sondern ein selbständiges Werk.

Der Inhalt zerfällt in drei Hauptabschnitte. Im ersten Abschnitt (*c.* 4—21) erzählt Henoch seine Reise durch die sieben Himmel. Er wird von zwei Engeln in den ersten Himmel erhoben, dann in den zweiten, dritten, vierten, bis zum siebenten[39]). Es wird genau berichtet, was er in jedem geschaut hat. Der Inhalt dieses Abschnittes berührt sich sehr stark mit dem aethiopischen Henoch. Vielfach sind es dieselben Materien, die hier und dort geschildert werden. Aber der Stoff ist doch in sehr freier Weise verwendet. Namentlich ist der Schematismus, in welchen derselbe gebracht wird, neu. Denn von sieben Himmeln ist im aeth. Henoch nicht die Rede, und es wird überhaupt nicht gesagt, dass alle die interessanten Dinge, welche Henoch sieht, sich im Himmel befinden. Im slavischen Henoch werden sie aber alle auf die sieben Himmel vertheilt, was bei einigen derselben schlecht passt, so dass man sieht, wie dieser Schematismus erst nachträglich an den Stoff herangebracht ist. Bemerkenswerth ist, dass im dritten Himmel sich das Paradies befindet (*c.* 8), wobei man unwillkürlich an II Kor. 12, 2—4 erinnert wird; nur sagt Paulus freilich, dass er vom dritten Himmel aus in das Paradies entrückt worden sei, wonach also das Paradies sich über dem dritten Himmel befindet.

38) Diese geistreiche Deutung kommt auch sonst vor, s. *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test* I, 49 *sq.* II, 39. *Miscellanea Tironiana ed. Schmitz*, 1896, S. 36 (vgl. die Anzeige von Dobschütz, Theol. Litztg. 1897, 137).

39) Die kurze Erwähnung eines 8., 9. u. 10 (*c.* 21, 6. 22, 1), welche in Widerspruch mit dem Uebrigen steht und in ganz anderer Form auftritt, ist offenbar späterer Einschub.

Einen zweiten Abschnitt bildet *c.* 22—38. Henoch darf unmittelbar vor Gott hintreten, zu welchem Zwecke er seiner irdischen Kleider entkleidet und mit einem himmlischen Gewande angethan wird. Gott selbst offenbart ihm nun den Hergang bei der Schöpfung und die Geschichte des Menschengeschlechtes bis zur Zeit Henoch's. Der Schöpfungsbericht schliesst sich an Gen. 1 an, ist aber ziemlich stark gnostisirend ausgeschmückt und dadurch von besonderem Interesse. Die sieben Planeten werden mit griechischen Namen genannt: Kruno, Aphrodite, Ares, Sonne, Zeus, Hermes, Mond (30, 3). Die Geschichte der Menschen, welche durch Gott dem Henoch erzählt wird, schliesst mit der Ankündigung, dass Gott wegen des Götzendienstes und der Unzucht, in welche die Menschen verfallen sind, nun das Strafgericht der Fluth über sie herbeiführen werde. Nach Empfang dieser Offenbarungen wird Henoch auf die Erde zurückgebracht.

Den letzten Abschnitt (*c.* 39—66) bilden Lehr- und Mahnreden Henoch's an seine Kinder. Henoch weist auf die Wichtigkeit der Bücher hin, die er auf Grund der empfangenen Offenbarungen geschrieben hat (366 an der Zahl, *c.* 23, 6. 68, 2), und hält seinen Kindern Moralpredigten mannigfachen Inhaltes. Hier finden sich starke Berührungen mit Sirach, während an den aethiopischen Henoch in diesem und im vorhergehenden Abschnitt nur noch vereinzelte Anklänge vorkommen. — Mit einem kurzen Bericht über Henoch's Aufnahme in den Himmel (*c.* 67) und einem Rückblick auf sein Leben (*c.* 68) schliesst das Buch.

Im ganzen Buche findet sich nichts specifisch Christliches, wohl aber Manches, was nur bei einem jüdischen Verfasser verständlich ist. Die Thieropfer werden als bestehende Sitte vorausgesetzt 59, 1—2: „Welcher frevelt gegen die Seelen der Thiere, der frevelt gegen seine eigene Seele, weil der Mensch herzubringt von reinen Thieren, ein Opfer zu machen wegen der Sünde, damit er habe Heilung seiner Seele. Und wenn sie darbringen zum Opfer von reinen Thieren und Vögeln, so ist Heilung dem Menschen, er heilt seine Seele“. Dabei wird betont, dass beides zusammen sein müsse, das Darbringen des Opfers und die rechte Gesinnung; eines ohne das andere hat keinen Werth. 61, 4: „Wenn ein Mensch einen guten Gedanken in sein Herz setzt, zu bringen Gaben vor das Angesicht des Herrn von seinen Arbeiten, und seine Hände vollbringen ihn nicht, dann wendet der Herr sein Antlitz von der Arbeit seiner Hände. Wenn aber seine Hände es vollbringen und sein Herz murrt, . . . so hat er auch keinen einzigen Erfolg“. 62, 1: „Selig ist der Mensch, welcher in seiner Geduld seine Gabe mit Glauben vor das Angesicht des Herrn bringt, denn dieser wird

Vergebung der Sünden finden". 66, 2: „Bringet jedes gerechte Opfer vor das Angesicht des Herrn, aber das ungerechte hasst der Herr". Von Methusala wird berichtet, dass er nach Henoch's Hingang ein Stieropfer dargebracht habe (68, 5). Nicht einheitlich scheint die Stelle *c.* 45 zu sein: „Wenn einer eilig ist, ein Opfer zu bringen vor dem Angesicht des Herrn, in Bezug auf dies Opfer ist auch der Herr eilig durch Sammeln seines Werkes [und thut kein gerechtes Gericht]. Welcher mehrt den Leuchter vor dem Angesicht des Herrn, dessen Vorrathskammer mehrt der Herr in dem Reich des Höchsten. [Bedarf der Herr Brot oder Lichter oder Schlachtopfer oder irgendwelche andere Opfer? Das ist nichts. Sondern Gott begehrt ein reines Herz, und mit allem dem prüft er das Herz des Menschen]". Die eingeklammerten Sätze können zwar jüdisch sein, denn sie reproduciren nur prophetische Gedanken. Da sie aber im Gegensatz zum übrigen Text stehen, sind sie wohl als Einschub eines christlichen Ueberarbeiters zu betrachten.

Nach dem Bisherigen ist wohl nicht daran zu zweifeln, dass die Hauptmasse des Buches jüdischen Ursprunges ist (wie auch die Herausgeber angenommen haben); aber es muss mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit christlicher Ueberarbeitung gerechnet werden. Ungewiss bleibt daher, ob manche Sittensprüche, welche stark an die Grundgedanken des Evangeliums erinnern, dem jüdischen Verfasser oder einem christlichen Ueberarbeiter angehören. Christlichen Eindruck macht namentlich die Polemik gegen die Wiedervergeltung 50, 4. 66, 6. Anderes, was auf dieser Linie liegt, geht doch nicht über die Moral des Siraciden hinaus, wie die Empfehlung des Almosengebens (50, 5. 51, 1—2) und der Wohlthätigkeit (63, 1). — Für den jüdischen Ursprung des Ganzen sprechen auch die hebräischen Monatsnamen (Sivan 48, 2. 68, 1. 3; Thevad, d. h. טבת 48, 2), die Empfehlung des dreimaligen täglichen Tempelbesuches (51, 4: „Des Morgens und Mittags und am Abend ist es gut, in das Haus des Herrn zu gehen um des Ruhmes eures Schöpfers willen") und die Verfluchung dessen „welcher umkehrt die Festsetzungen seiner Vorfahren" (52, 10).

Wenn das Ganze jüdischen Ursprungs ist, dann sind auch gewisse Grenzen für die Abfassungszeit gegeben. Später als gegen Ende des ersten oder am Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts sind jüdische Schriften, so viel wir wissen, nicht mehr von der christlichen Kirche als Erbauungsschriften recipirt worden. Dies wird also der *terminus ad quem* für die Abfassungszeit unserer Schrift sein. Es kommt dazu, dass auf die Zerstörung des Tempels nirgends hingewiesen wird, obwohl von Opfern die Rede ist. Sehr willkommen wäre es, wenn sich die Benützung unseres Buches

in anderen jüdischen oder altchristlichen Schriften nachweisen liesse. Charles (und nach ihm auch Bonwetsch) hat eine solche in den Testamenten der zwölf Patriarchen angenommen. Ich glaube entschieden mit Unrecht. Keine der neun Stellen, an welchen in diesen Testamenten auf eine Schrift Henoch's verwiesen wird, lässt sich als Bezugnahme auf unser slavisches Buch begreifen[40]. Gegen eine Bekanntschaft der Testamente mit dem slavischen Henoch sprechen auch die Ausführungen über die sieben Himmel. Im slavischen Henoch wird sehr ausführlich geschildert, was in jedem der sieben Himmel vorhanden ist. Eine ähnliche, wenn auch viel kürzere Beschreibung findet sich *Test. Levi c.* 2—3. Wenn ersterer die Vorlage für letzteres gebildet hätte, so müssten doch die Hauptpunkte übereinstimmend angegeben sein. Aber die Beschreibung ist nicht in einem einzigen Punkte parallel; der Inhalt aller sieben Himmel wird *Test. Levi* 3 abweichend von *Henoch slav.* angegeben. Auch die patristischen Citate aus dem slav. Henoch, welche Charles gefunden zu haben glaubt, sind sehr unsicher. Man wird daher gut thun, mit der oben angegebenen Zeitgrenze sich zu begnügen. Das Buch ist ein Nachtrieb der Henoch-Literatur, aber doch noch so alt, dass es von der christlichen Kirche recipirt wurde.

The book of the Secrets of Enoch, translated from the Slavonic by Morfill, and edited with introduction, notes and indices by Charles, Oxford 1896 (vgl. Theol. Litztg. 1896, 153). — Bonwetsch, Das slavische Henochbuch (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Klasse, Neue Folge Bd. I Nr. 3). Berlin 1896. — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 1897, S. 564 (nimmt zu viel von Charles an). — Charles in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 708—711.

3. Die *Assumptio Mosis.*

Aus einer Stelle des Origenes (*De princip.* III, 2, 1) wusste man längst, dass die im Briefe Judä (*Jud.* 9) berührte Sage von einem Streite des Erzengels Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis aus einer apokryphischen *Adscensio Mosis* entnommen ist. Auch sonst hatte man von dieser *Ἀνάληψις Μωυσέως* einige Kunde durch Citate bei Kirchenvätern und späteren Schriftstellern (s. unten). Aber erst in neuerer Zeit wurde ein grosses Stück davon von Ceriani auf der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand in altlateinischer Uebersetzung aufgefunden und im ersten Hefte seiner

40) S. das Verzeichniss der neun Stellen oben S. 204 und zur Würdigung derselben auch Theol. Litztg. 1896, 349 f.

Monumenta (1861) veröffentlicht. Das Bruchstück ist zwar ohne Titel. Aber die Identität mit der alten Ἀνάληψις Μωυσέως erhellt aus folgendem Citate (*Gelasii Cyziceni Commentarius actorum concilii Nicaeni lib.* II *c.* 18, bei *Mansi*, *Sacrorum conciliorum collectio t.* II *col.* 844, auch bei *Fabric.* I, 845): *Μέλλων ὁ προφήτης Μωσῆς ἐξιέναι τὸν βίον, ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ Ἀναλήψεως Μωσέως, προσκαλεσάμενος Ἰησοῦν υἱὸν Ναυῆ καὶ διαλεγόμενος πρὸς αὐτὸν ἔφη· Καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην.* Diese Worte finden sich nämlich in dem Ceriani'schen Bruchstücke 1, 14: *itaque excogitavit et invenit me, qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius*[41]). — Seit der Veröffentlichung durch Ceriani wurde die Schrift herausgegeben von Hilgenfeld (*Clementis Romani epist.* 1866, 2. *ed.* 1876), Volkmar (lat. und deutsch 1867), Schmidt und Merx (Merx' Archiv 1868), Fritzsche (*Libri apocr.* 1871) und Charles (lat. und englisch 1897). Eine Rückübersetzung in's Griechische, aus welchem die lateinische Uebersetzung geflossen ist, gab Hilgenfeld (Zeitschr. 1868, und *Messias Judaeorum* 1869).

Der Inhalt der Schrift ist folgender (wir citiren nach der Capitel-Eintheilung Hilgenfeld's, welche nur von Volkmar verlassen, von Schmidt-Merx, Fritzsche und Charles aber beibehalten ist; die Vers-Eintheilung ist von Fritzsche):

c. 1, 1—9. Einleitung, wonach das Folgende angesehen sein will als eine Ansprache, welche Moses an Josua hielt, als er diesen zu Ammon jenseits des Jordan zu seinem Amtsnachfolger einsetzte. 1, 10—17. Moses eröffnet dem Josua, dass die Zeit seines Lebens abgelaufen sei und er hingehe zu seinen Vätern. Als Vermächtniss übergiebt er ihm Weissagungsbücher, welche Josua an einem von Gott bestimmten Orte aufbewahren soll. 2. Moses weissagt dem Josua in wenigen kurzen Zügen die Geschichte Israels vom Einzug in Palästina bis zum Untergang der Reiche Israel und Juda. 3. Ein König (Nebukadnezar) wird vom Osten kommen und wird Stadt und Tempel mit Feuer zerstören und die Einwohner mit

41) Angesichts dieses bestimmten Zeugnisses ist es schwer verständlich, wie Burkitt (*Cambridge University Reporter, June* 14, 1898) die Ansicht, dass das von Ceriani herausgegebene Fragment ein Stück der Ἀνάληψις Μωυσέως sei, als völlig unbewiesen bezeichnen kann. Er selbst hält es für ein Stück des Buches der Jubiläen, weil es im *codex Ambrosianus* auf das lateinische Bruchstück des Buches der Jubiläen folgt und weil das Datum für den Tod des Moses mit der Chronologie des B. der Jubiläen stimme. Diese schwachen Gründe können das obige äussere Zeugniss um so weniger aufwiegen, als das Stück im aethiopischen Text des B. der Jubiläen fehlt und auch seinem Inhalte nach gar nicht in dessen Zusammenhang passt.

sich wegführen in sein Reich. Die Weggeführten werden sich dann dessen erinnern, dass dies alles schon von Moses geweissagt worden ist. 4. Infolge der Fürbitte eines Mannes, der über ihnen ist (des Daniel), wird Gott sich wiederum ihrer erbarmen und wird einen König (den Cyrus) erwecken, dass er sie in ihre Heimath entlasse. Einige Theile der Stämme werden zurückkehren und werden die Stätte erneuern und werden in der Treue verharren, aber traurig und seufzend, weil sie nicht opfern können dem Herrn ihrer Väter [42]). 5. Und das Strafgericht wird kommen über ihre Könige (die heidnischen Machthaber). Aber sie selbst (die Juden) werden uneins werden hinsichtlich der Wahrheit [43]). Und es werden den Altar beflecken solche, die nicht Priester sind, sondern Sklaven von Sklaven geboren. Und ihre Schriftgelehrten (*magistri* [*et*] *doctores eorum*) werden parteiisch sein und das Recht verkehren. Und ihr Land wird voll sein von Ungerechtigkeit. 6. Dann werden ihnen Könige erstehen und Priester des höchsten Gottes genannt werden und | werden doch Frevel üben vom Allerheiligsten aus (es sind damit deutlich die Hasmonäer gemeint). Und ihnen wird nachfolgen ein frecher König, der nicht sein wird vom Geschlechte der Priester, ein verwegener und gottloser Mensch. Und er wird jene richten, wie sie es verdienen. Er wird ausrotten ihre Angesehenen mit dem Schwerte; und wird an unbekannten Orten begraben ihre Leiber, so dass Niemand weiss, wo ihre Leiber sind [44]). Er wird tödten Alte und Junge und nicht schonen. Dann wird grosse Furcht vor ihm sein unter ihnen in ihrem Lande; und er wird unter ihnen Gericht halten, wie es die Aegypter unter ihnen gethan haben, vierunddreissig Jahre lang (selbstverständlich geht dies alles auf Herodes den Grossen). Und er wird Söhne hervorbringen, welche als seine Nachfolger kürzere Zeit herrschen werden. In ihr Land werden Cohorten kommen und ein mächtiger König des Abendlandes (Quintilius Varus), der sie unterwerfen und gefangen nehmen und einen Theil ihres Tempels durch Feuer zerstören wird; Einige wird er kreuzigen um ihre Stadt [45]). 7. Darnach wird das Ende der

42) Der Verfasser scheint den Opfercultus des zweiten Tempels nicht als den wahren anzuerkennen, weil er unter heidnischer Obhut stand und von griechenfreundlichen Priestern verwaltet wurde.

43) Hilgenfeld hat richtig erkannt, dass mit *Et ipsi dividentur ad veritatem* ein neuer Satz zu beginnen ist. Den Text haben Schmidt und Merx glücklich hergestellt durch *Καὶ αὐτοὶ διαμερισθήσονται πρὸς τὴν ἀλήθειαν* (vgl. *Ev. Luc.* 11, 17).

44) Vgl. *Antt.* XV, 10, 4: *πολλοὶ δὲ καὶ φανερῶς καὶ λεληθότως εἰς τὸ φρούριον ἀναγόμενοι, τὴν Ὑρκανίαν, ἐκεῖ διεφθείροντο.*

45) Die Stelle lautet nach Fritzsche's Emendation: *Et producet natos, (qui su)ccedentes sibi* [= *ei*] *breviora tempora dominarent* [*cod. donarent*]. *In partes*

Zeiten eintreten. Es wird enden der Lauf, wann vier Stunden gekommen sein werden (hier folgen in der Handschrift mehrere kaum lesbare Zeilen). Und es werden herrschen unter ihnen verderbliche und gottlose Menschen, welche sagen, sie seien gerecht. Trügerische Menschen sind sie, die nur sich zu Gefallen leben, verstellt in allen ihren Dingen und zu jeder Stunde des Tages Liebhaber von Gelagen, Schlemmer der Kehle (folgt wieder eine Lücke). Sie verschlingen die Güter der Armen und sagen, dass sie dies aus Erbarmen thun. Ihre Hände und Sinne treiben Unreines, und ihr Mund redet Ungeheures; und dazu sagen sie: Rühre mich nicht an, auf dass du mich nicht verunreinigest 8. Es wird kommen über sie Rache und Zorn, wie solcher nicht war unter ihnen von Anfang an bis zu der Zeit, da er ihnen erweckte einen König der Könige (Antiochus Epiphanes), der die Bekenner der Beschneidung kreuzigt und ihren Knaben die Vorhaut überziehen lässt und sie zwingt, öffentlich zu tragen die unreinen Götzenbilder und zu schmähen das Wort. 9. Dann, wenn jener ein Edict erlässt, wird | ein Mann vom Stamme Levi, dessen Name sein wird *taxo*, welcher sieben Söhne hat, der wird zu diesen sagen: Sehet, meine Söhne, es ist eine abermalige Rache gekommen über das Volk, eine grausame, ohne Erbarmen. Denn welches Volk von Gottlosen hat je so Grosses erduldet, wie uns getroffen hat. Nun höret, meine Söhne, und lasset uns dieses thun: Lasset uns drei Tage fasten und am vierten gehen in eine Höhle, welche auf dem Felde ist, und lieber sterben, als die Gebote unseres Herrn, des Gottes unserer Väter, übertreten[46]). 10. Und dann wird erscheinen sein Reich unter aller

eorum cohortes [*cod. mortis*] *venient et occidentis rex potens, qui expugnabit eos, et ducet captivos, et partem aedis ipsorum igni incendet, aliquos crucifiget circa coloniam eorum.* — Vgl. in Betreff des Tempelbrandes *Antt.* XVII, 10, 2; in Betreff der Kreuzigungen *Antt.* XVII, 10, 10. Es handelt sich also um den Varus-Krieg vom J. 4 vor Chr.

46) Man nimmt gewöhnlich an, dass *Cap.* 8—9 direct auf die Endzeit gehe. Es scheint dies aber nur indirect der Fall zu sein. Der Verf. lässt nämlich den Moses prophezeien, dass in der Endzeit Zustände eintreten werden, wie sie ausserdem nur einmal vorher, nämlich in der Zeit des Antiochus Epiphanes kommen werden. Zur Schilderung dieser Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes gehört auch *Cap.* 9, worin demnach eine ähnliche Sage wie II *Makk.* 7 vorliegt. Das Verbergen in der Höhle hat nicht nur den Zweck, sich der Verfolgung zu entziehen, sondern auch den, die ungehinderte Beobachtung des Gesetzes zu ermöglichen; vgl. I *Makk.* 2, 31: *κατέβησαν εἰς τοὺς κρύφους ἐν τῇ ἐρήμῳ.* II *Makk.* 6, 11: *συνδραμόντες εἰς τὰ σπήλαια λεληθότως ἄγειν τὴν ἑβδομάδα. ibid.* 10, 6: *τὴν τῶν σκηνῶν ἑορτὴν ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἦσαν νεμόμενοι*, dazu die rabbinischen Sagen über Simon ben Jochai (Grätz, Gesch. der Juden IV, 470 ff. Hamburger, Real-Enc. II, 1128 f. Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 73);

seiner Creatur. Dann wird der Teufel ein Ende haben, und die Traurigkeit wird mit ihm dahin sein. Denn erheben wird sich der Himmlische von dem Sitze seines Reiches. Und die Erde wird erzittern; die Sonne wird ihr Licht nicht geben, und die Hörner des Mondes werden gebrochen werden. Denn es erscheinet Gott, der Höchste, und strafet die Völker. Dann wirst du glücklich sein, Israel, und Gott wird dich erhöhen. — Und du, Josua (mit diesen Worten wendet sich Moses wieder an den Angeredeten) bewahre diese Worte und dieses Buch. Ich aber werde zur Ruhe meiner Väter gehen. — In Cap. 11 wird nun erzählt, wie nach dieser Rede sich Josua an Moses wandte und klagte über dessen bevorstehenden Weggang und über seine eigene Schwäche und Unfähigkeit im Vergleich zu der grossen Aufgabe, die ihm gestellt sei. Darauf wird Cap. 12 noch berichtet, dass Moses den Josua ermahnte, seine Kraft nicht zu unterschätzen und an der Zukunft seines Volkes nicht zu verzweifeln, da es nach Gottes Rathschluss zwar um seiner Sünde willen viel gestraft, aber niemals ganz ausgerottet werden könne.

Hier bricht die Handschrift ab. Aber das Vorhergehende lässt | erwarten, und die Fragmente bestätigen es, dass im Folgenden noch die Hinwegnahme Mosis erzählt war, wonach die ganze Schrift den Titel *Ἀνάληψις Μωυσέως* erhielt. In diesem Schlusse der Schrift muss auch die Rede gewesen sein von dem Streite des Erzengels Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis; welcher Streit bekanntlich auch *Judae* 9 erwähnt wird.

Ueber die Abfassungszeit gehen die Ansichten sehr ausein-

im Allgemeinen auch Lucius, Der Essenismus S. 128. Auffallend ist es freilich, dass in diesem Zusammenhang eine so ausführliche Schilderung der Verfolgung unter Antiochus Epiphanes gegeben wird. Charles (S. 28—30) nimmt daher an, dass Cap. 8—9 hinter Cap. 5 gehöre. In der That ist der Verdacht begründet, dass der Text hier in Verwirrung gerathen ist; es frägt sich aber, ob die von Charles vorgeschlagene Operation zur Heilung ausreicht. — Ueber das räthselhafte *taxo* hat man sich unnöthigerweise die Köpfe zerbrochen. Es liegt ohne Zweifel Textverderbniss vor. Unbegreiflich aber ist es, wie Hilgenfeld darunter den Messias hat verstehen können. Das wäre doch ein seltsamer Messias, der nichts Besseres zu thun hat, als sich in eine Höhle zu verkriechen, um dort seinen Tod zu erwarten. Nach Philippi freilich geht dies sogar auf Christus und seine Jünger (S. 177—180). Eher der Erwägung werth ist, was Charles (S. 36) beigebracht hat. Er erinnert an eine samaritanische Moses-Legende, in welcher es heisst: dass ein Mann auferstehen würde „Levi" und sein Name sollte sein „Eiferer der Gemeinde" (Heidenheim's Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theol. Forschung und Kritik IV, 1871, S. 210). Hiernach vermuthet er, dass תכסא corrumpirt ist aus תקנא „der Eiferer". Was von diesem „Eiferer" erzählt wird, ist freilich verworren und stimmt nicht mit dem über den *taxo* Bemerkten.

ander. Ewald, Wieseler, Drummond, Dillmann, Deane, Thomson, Faye und Charles setzen die Abfassung bald nach dem Tode des Herodes; Hilgenfeld glaubt das Jahr 44—45 nach Chr. berechnen zu können; Schmidt und Merx die Zeit zwischen 54—64 nach Chr.; Fritzsche und Lucius das sechste Jahrzehend des ersten Jahrhunderts nach Chr.; Baldensperger nimmt 50—70 nach Chr. an, da er bereits versteckte Polemik gegen das Christenthum in der Schrift findet; Langen setzt die Abfassung bald nach der Zerstörung Jerusalem's durch Titus (indem er Cap. 8 fälschlich auf dieses Ereigniss deutet); Rosenthal in dieselbe Zeit, Hausrath unter Domitian, Philippi in das zweite christliche Jahrhundert (was bei ihm nur den Zweck hat, die Abfassung einem Christen zuschreiben zu können und das Verhältniss von *Judae* 9 zu unserem Apokryphum in sein Gegentheil zu verkehren, s. bes. S. 177. 182); Volkmar in das Jahr 137—138 nach Chr. (nach seiner bekannten Vorliebe für die Barkochba-Zeit). Viele der genannten Kritiker stützen ihre Berechnung auf die fast unlesbaren Zahlenbruchstücke des 7. Capitels. Man sollte aber billig darauf verzichten, auf diese lückenhaften Zeilen irgend etwas zu bauen; und wenn wir ausserdem keinen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit hätten, müsste man überhaupt jeden Versuch dazu aufgeben. Es scheint aber doch, dass wir zwei solcher Anhaltspunkte haben. 1) Gegen Ende von Cap. 6 ist deutlich gesagt, dass die Söhne des Herodes kürzere Zeit als ihr Vater (*breviora tempora*) herrschen werden. Bekanntlich haben aber Philippus und Antipas länger als ihr Vater regiert; und man merkt allen Kritikern, welche die Abfassung in eine spätere Zeit setzen, die Verlegenheit an, in welche sie angesichts dieser Worte gerathen. Sie sind eben nur zu erklären unter der Voraussetzung, dass die Schrift noch in der ersten Zeit der Regierung jener Fürsten geschrieben ist. 2) Es ist so gut wie allgemein anerkannt, dass die letzten Sätze von Cap. 6 sich auf den Krieg des Varus im J. 4 vor Chr. beziehen [47]). Wenn nun Cap. 7 fortgefahren wird: *Ex quo facto finientur tempora*, so lässt dies doch kaum einen andern Schluss zu, als den, dass der Verfasser | bald nach dem Varus-Kriege geschrieben habe. Die darauf folgenden Zahlen-Räthsel des 7. Capitels können dann nicht eine Weiterführung der Geschichte enthalten, sondern sie bringen, nachdem die Geschichte bis auf die Gegenwart herabgeführt ist,

47) So Hilgenfeld, Volkmar, Schmidt-Merx, Wieseler, Dillmann u. A., auch Langen, Theolog. Literaturbl. 1871, Nr. 3, Sp. 90 (mit Zurücknahme seiner früheren, völlig unhaltbaren Beziehung auf Pompejus; s. Judenth. in Paläst. S. 109).

nachträglich noch eine Berechnung derselben. Nur ist bei ihrem lückenhaften Charakter jeder Deutungsversuch fruchtlos. Die Ansicht von Ewald, Wieseler, Drummond, Dillmann, Deane, Thomson, Faye und Charles hinsichtlich der Abfassungszeit wird demnach im Wesentlichen die richtige sein.

Ueber den Parteistandpunkt des Verfassers giebt uns theils Cap. 7, theils Cap. 10 Aufschluss. Die *homines pestilentiosi* nämlich, gegen welche in Cap. 7 polemisirt wird, sind keineswegs die herodianischen Fürsten (so Hilgenfeld); auch nicht die Sadducäer (so Volkmar S. 105, Geiger S. 45 f., Lucius S. 116 ff., Charles S. 25); auch nicht die Sadducäer und Pharisäer (so Wieseler S. 642 f., indem er Vers 3—4 auf die Sadducäer, Vers 6—10 auf die Pharisäer bezieht); sondern allein die Pharisäer, auf welche jedes Wort unverkennbar passt (so Ewald, Gesch. V, 81, Schmidt-Merx S. 121, Philippi S. 176). Der Verfasser war also Gegner der Pharisäer; aber weder Essener, denn als solcher würde er nicht Cap. 7 die pharisäischen Reinigungen verspotten (*Jos. B. J.* II, 8, 10); noch Sadducäer, denn nach Cap. 10 erwartet er sehnlichst den Anbruch des Reiches Gottes, und zwar ein Reich Gottes mit äusserlichen Geberden. Es wird vielmehr Wieseler Recht haben, wenn er den Verfasser unter der Partei der Zeloten sucht, die bei aller Verwandtschaft mit den Pharisäern doch diese gründlich hassten, da sie ihnen im Gesetz zu doctrinär und in der Politik zu unentschieden waren.

Dass das Buch in Palästina entstanden ist, wird man wenigstens für die nächstliegende und natürlichste Annahme erklären dürfen. Hilgenfeld und Hausrath denken an Rom, jedoch ohne Gründe dafür anzugeben. Unter der Voraussetzung palästinensischen Ursprungs ist es auch wahrscheinlich, dass es ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben ist. Aber mit Bestimmtheit lässt sich dies nicht behaupten. Nur so viel ist gewiss, dass unsere altlateinische Uebersetzung aus dem Griechischen geflossen ist.

Die Legende über den Tod des Moses ist in der jüdischen Literatur mannigfaltig und reich entwickelt. Abgesehen von unserer Schrift kommen in Betracht: *Philo* (*Vita Mosis*), *Josephus* (*Antt.* IV *fin.*), *Siphre*, *Midrasch Tanchuma*, *Midrasch debarim rabba* (in's Deutsche übersetzt von Wünsche 1882). *Jalkut Schimoni*, der Samaritaner *Marqah* (s. unten) und ein Midrasch, welcher speciell von dem Hinscheiden Mosis (פטירת משה, *Petirath Mosche*) handelt. Letzterer ist in zwei verschiedenen Recensionen öfters herausgegeben worden, u. A. mit einer lateinischen Uebersetzung von *Gilb. Gaulmyn* (*De vita et morte Mosis libri tres*, *Gilbertus Gaulmyn ex MS. exemplaribus primus Hebraice edidit*, *Latina interpretatione et notis illustravit*, *Parisiis* 1629); die lat. Uebersetzung allein wieder abgedruckt von *Joh. Alb. Fabricius* (*De vita et morte Mosis libri tres cum observationibus Gilberti Gaulmini etc.*, *cum praefa-*

tione Jo. Alb. Fabricii, Hamburgi 1714), und von *Gfroerer, Prophetae veteres pseudepigraphi, Stuttg.* 1840 (*s. Wolf, Bibliotheca Hebraea* II, 1278 *sq.* 1394. | Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 146. *Steinschneider, Catal. librorum Hebraeorum in Biblioth. Bodl. p.* 630 *sq. Zedner, Catal. of the hebrew books in the Brit. Museum p.* 564). Die eine der beiden Recensionen auch bei *Jellinek, Bet ha-Midrasch,* Thl. I, 1853, S. 115—129. Eine dritte, welche Jellinek für die älteste hält, in dessen *Bet ha-Midrasch* Thl. VI, 1877, S. 71—78. — Uebersetzungen verschiedener Texte: Heidenheim, Das Hinscheiden Mosis [nach Jalkut und Siphre] (Vierteljahrsschr. für deutsch- und englisch-theol. Forschung und Kritik IV, 1871, S. 216—224). *Loewy, A Legend on the death of Moses, translated* [nach *Jellinek Bet ha-Midrasch* I] (*Proceedings of the Soc. of Biblical Archaeology* IX, 1887, *p.* 40—47). Munk, Des Samaritaners Marqah Erzählung über den Tod Moses' [in dessen Pentateuch-Commentar] nach einer Berliner Handschr. herausg., übers. und mit Noten und Anm. versehen, Berlin 1890 (dazu Theol. Litztg. 1892, 403). — Vgl. überhaupt über diese Legenden: Bernard's Ausgabe des Josephus, Anmerkung zu *Antt.* IV *fin. Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 839 *sqq.* Beer, Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1863. *Benedetti, Vita e morte di Mosé, leggende ebr. tradotte, illustrate e comparate, Pisa* 1879 (hierüber: Magazin für die Wissensch. des Judenth. 1881, S. 57—60). Leop. v. Ranke, Weltgeschichte, III. Thl. 2. Abth. (1883), S. 12—33. Fleischhacker, Der Tod Mose's nach der Sage, Halle, Diss. 1888. Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890; Ders., Die Agada der paläst. Amoräer, Bd. 1—2, 1892—1896 (die Register s. v. Moses). Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 1893, S. 152—185.

Mit unserer *Assumptio Mosis* ist nicht zu verwechseln die christliche griechische Apokalypse Mosis, welche Tischendorf herausgegeben hat (*Apocalypses apocryphae, Lips.* 1866); desgleichen nach einer mailänder Handschrift *Ceriani, Monumenta sacra et profana* V, 1. Die Schrift gehört in die Kategorie der Adambücher, denn sie erzählt die Geschichte des Lebens und Todes Adams, wie sie dem Moses geoffenbart wurde. Näheres darüber s. unten Abschn. VI, 3 (über die Adambücher). — Nach Euthalius und Anderen hat auch die Stelle *Gal.* 6, 15 (οὔτε περιτομή τι ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις) in einem Apokryphum Mosis gestanden, wo sie natürlich nur aus dem Galaterbrief entlehnt sein konnte (*Euthalius* bei *Zaccagni, Collectanea monumentorum veterum* 1698, *p.* 561 = *Gallandi, Biblioth. Patr.* X, 260. Ebenso *Syncellus ed. Dindorf* I, 48 und ein anonymes Verzeichniss der Citate in den paulinischen Briefen bei *Montfaucon, Bibliotheca Bibliothecarum* I, 195 = *Diarium Italicum p.* 212, und bei *Cotelier, Patr. apost.*, Anm. zu *Const. apost.* VI, 16). Da Euthalius sich ganz derselben Verweisungsformel (Μωυσέως ἀποκρύφου) auch bei der Stelle *Judae* 9 bedient (*Zaccagni p.* 485), so darf man vielleicht annehmen, dass ihm eine christliche Ueberarbeitung der *Assumptio Mosis* vorgelegen hat, in welche die Stelle *Gal.* 6, 15 aufgenommen war. Syncellus und der Verfasser des anonymen Verzeichnisses haben offenbar aus Euthalius geschöpft. — Gnostische Bücher des Moses bei den Sethianern erwähnt *Epiphan. haer.* 39, 5. Apokrypha Mosis überhaupt: *Const. apost.* VI, 16. *Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 825—849. II, 111—130. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 232—235. Dillmann Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 352 ff. (Nr. 4, 18, 26, 29, 35). Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 915 (über slavische Texte). *James, Apocrypha Anecdota = Texts and Studies ed.*

by Robinson vol. II *No.* 3, 1893 *p.* 164—173 (giebt *p.* 172 ein lateinisches Gebet Mosis, das er der *Assumptio Mosis* zuschreibt; s. dagegen: Preuschen, Theol. Litztg. 1893, 546 f.; dieses Gebet stammt aus einem *liber antiquitatum biblicarum*, welcher unter Philo's Namen 1527 zu Basel gedruckt worden ist, s. Cohn, *Jewish Quarterly Review vol.* X, 1898, *p.* 277 *sqq.*).

Gebrauch der *Assumptio Mosis* in der christlichen Kirche: *Epist. Judae* 9 (dazu Spitta, Der zweite Brief des Petrus 1885, S. 348—350). — *Clemens Alexandrinus, Adumbrat. in epist. Judae* (bei Zahn, *Supplementum Clementinum* 1884, S. 84): *Hic confirmat assumptionem Moysi.* Auch andere Legenden bei *Clemens Alex.* über den Tod und die Himmelfahrt Mosis sind höchst wahrscheinlich aus unserer Schrift entnommen (*Strom.* I, 23, 153. VI, 15, 132. Vgl. Zahn S. 96 f.). — *Origenes, De principiis* III, 2, 1: *Et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse describitur, de quo in Adscensione Mosis, cujus libelli meminit in epistola sua apostolus Judas, Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Mosis ait a diabolo inspiratum serpentem causam exstitisse praevaricationis Adae et Evae.* — *Idem, in Josuam homil.* II, 1 (*ed. Lommatzsch* XI, 22): *Denique et in libello quodam, licet in canone non habeatur, mysterii tamen hujus figura describitur. Refertur enim, quia duo Moses videbantur: unus vivus in spiritu, alius mortuus in corpore.* — *Didymus Alex. in epist. Judae enarratio* (bei *Gallandi, Biblioth. Patr.* VI, 307) sieht in der Stelle *Judae* 9 einen Beweis dafür, dass auch der Teufel nicht von Natur oder *substantialiter* böse sei, und sagt, dass die *adversarii hujus contemplationis praescribunt praesenti epistolae et Moyseos assumptioni propter eum locum ubi significatur verbum Archangeli de corpore Moyseos ad diabolum factum.* — *Gelasii Cyziceni Commentarius actorum concilii Nicaeni lib.* II *c.* 18, bei *Mansi, Sacrorum conciliorum collectio t.* II *col.* 844 (Eusebius von Caesarea spricht im Namen der Bischöfe): *Μέλλων ὁ προφήτης Μωσῆς ἐξιέναι τὸν βίον, ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ Ἀναλήψεως Μωσέως* u. s. w. (s. den Wortlaut oben S. 214). *Ibid. lib.* II *c.* 20, *Mansi* II, 857 (Protogenes, Bischof von Sardes, spricht): *Ἐν βίβλῳ δὲ Ἀναλήψεως Μωσέως Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος διαλεγόμενος τῷ διαβόλῳ λέγει· ἀπὸ γὰρ πνεύματος ἁγίου αὐτοῦ πάντες ἐκτίσθημεν· καὶ πάλιν λέγει· ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ ἐξῆλθε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ὁ κόσμος ἐγένετο. Ibid. lib.* II *c.* 20, *Mansi* II, 860 (ein Philosoph erwiedert den Bischöfen): *περὶ δὲ τῆς ῥηθείσης Ἀναλήψεως Μωσέως, περὶ ἧς ἀρτίως εἰρήκατε, οὐδὲ ἀκήκοά ποτε εἰ μὴ νῦν.* — *Evodii epist. ad Augustin.* (*Augustin. epist.* CCLIX bei *Fabric.* I, 845 *sq.*): *Quanquam et in apocryphis et in secretis ipsius Moysi, quae scriptura caret auctoritate, tunc cum ascenderet in montem ut moreretur vi corporis, efficitur ut aliud esset quod terrae mandaretur, aliud quod angelo comitanti sociaretur. Sed non satis urget me apocryphorum praeferre sententiam illis superioribus rebus definitis.* — Noch mehr Stellen, namentlich aus griechischen Scholien, s. bei Rönsch, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1869, S. 216—220. *Hilgenfeld, Clementis Romani epist.* 2. *ed. p.* 127—129. Charles S. 107—110. — In den Apokryphen-Verzeichnissen werden unterschieden eine *Διαθήκη Μωυσέως* und eine *Ἀνάληψις Μωυσέως* (beide unmittelbar nebeneinander in der Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii* bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 121, 145; Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 300, 317; sowie in dem von Pitra und Anderen herausgegebenen anonymen Kanonsverzeichnisse, s. unten V, 8). Da die uns erhaltene Schrift in Wirklichkeit ein „Vermächtniss Mosis" ist, dieselbe aber, wie gezeigt wurde, in den Acten des Concils von Nicäa als *Ἀνάληψις Μωυσέως* citirt wird, so ist anzunehmen, dass jene beiden Titel nur die beiden Hälften eines und desselben

Werkes bezeichnen, von welchem uns die erste Hälfte erhalten ist, während die Citate der Kirchenväter sich fast alle auf die zweite Hälfte beziehen.

Ausgaben des lateinischen Textes: *Ceriani, Monumenta sacra et prof. tom.* I *fasc.* 1 (*Mediolan.* 1861) *p.* 55—64. — *Hilgenfeld, Clementis Romani epistulae* (auch unter dem Titel: *Novum Testam. extra canonem receptum fasc.* I), 1. *ed.* 1866 *p.* 93—115. 2. *ed.* 1876 *p.* 107—135. — Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt, eine Quelle für das Neue Testament, zum erstenmale deutsch herausgegeben im Zusammenhang der Apokrypha und der Christologie überhaupt, Leipzig 1867. — Schmidt (Moriz) und Merx, Die *Assumptio Mosis* mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen herausgegeben (Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T.'s Bd. I, Hft. 2, 1868, S. 111—152). — *Fritzsche, Libri apocryphi Vet. Test. graece* (*Lips.* 1871) *p.* 700—730; vgl. *Prolegom. p.* XXXII—XXXVI. — *Charles, The assumption of Moses, translated from the latin sixth century MS., the unemended text of which is published herewith, together with the text in its restored and critically emended form, edited with introduction, notes and indices. London* 1897. — Eine Rückübersetzung in's Griechische versuchte Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1868, S. 273—309, 356; und in seinem *Messias Judaeorum* 1869, *p.* 435—468; vgl. *Proleg. p.* LXX—LXXVI.

Zur Kritik und Exegese, ausser den eben genannten Ausgaben: Ewald, Göttinger gelehrte Anz. 1862, St. 1. Ders., Geschichte des Volkes Israel Bd V (3. Aufl. 1867) S. 73—82. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 102—111. Ders. in Reusch's Theolog. Literaturbl. 1871, Nr. 3. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, S. 217—223. — Haupt, Ebendas. S. 448. — Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. XI, 1868, S. 76—108, 466—468. XII, 1869, S. 213—228. XIV, 1871, S. 89—92. XVII, 1874, S. 542—562. XXIII, 1880, S. 443. XXVIII, 1885, S. 102—104. — Philippi, Das Buch Henoch (1868) S. 166—191. — *Colani, L'Assomption de Moïse* (*Revue de Théologie* 1868, *p.* 65—94). — *Carrière, Note sur le Taxo de l'Assomption de Moïse* (*Revue de Théol.* 1868, *p.* 94—96). — Wieseler, Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt untersucht (Jahrbb. für deutsche Theologie 1868, | S. 622—648). Ders., *Θασσί* und Taxo (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1882, S. 193 f.) — Geiger's Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben, 1868, S. 41—47. — Heidenheim, Beiträge zum bessern Verständniss der *Ascensio Mosis* (Vierteljahrschr. für deutsch- und englisch-theol. Forschung und Kritik Bd. IV, 1871, S. 63—102). — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte 2. Aufl. IV, 76—80 (1. Aufl. III, 278—282). — Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 216—218. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 74—84. — Lucius, Der Essenismus (1881) S. 111—119, 127 f. — Reuss, Geschichte der heil. Schriften A. T.'s § 572. — Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 352 f. — *Is. Loeb, Le taxo de l'Assomption de Moïse* (*Extrait de l'Univers israélite,* 35e *année no.* 2, vgl. den Bericht von *Renan, Journal asiatique, Septième série t.* XVI, 1880, *p.* 45: *taxo* = R. Josua ben Chananja!). — Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's (1885) S. 13—38. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1886, S. 132—139. — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, 2. Aufl. 1892, S. 27—37. — Steck, Der Galaterbrief (1888) S. 224—231. — *Deane, Pseudepigrapha* (1891) *p.* 95—130. — *Thomson, Books which influenced Our Lord and his apostles* (1891) *p.* 321 —339, 440—450. — *Faye, Les apocalypses juives* (1892) *p.* 67—74, 222—224.

4. Die Apokalypse Baruch's.

In der grossen Mailänder Peschito-Handschrift (*cod. Ambros. B. 21. Inf.*) befindet sich auch eine Apokalypse Baruch's, von welcher wir sonst keine sichere Kunde haben. Nur ein kleines Stück davon, nämlich der am Schlusse (Cap. 78—86) mitgetheilte Brief an die 9 ½ Stämme in der Gefangenschaft, ist auch anderwärts überliefert und bereits in der Pariser und Londoner Polyglotte gedruckt. Ausserdem aber fehlt fast jede Spur (s. unten). — Das Buch ist zuerst durch eine von Ceriani angefertigte und herausgegebene lateinische Uebersetzung bekannt geworden (1866). Später hat Ceriani den syrischen Text selbst publicirt (in Typen-Druck 1871, und in photolithographischer Nachbildung 1883). Die lateinische Uebersetzung Ceriani's hat Fritzsche mit einigen Emendationen in seine Ausgabe der Apokryphen aufgenommen (1871). Eine englische Uebersetzung hat Charles geliefert (1896).

Das Buch giebt sich als eine von Baruch verfasste Schrift, in welcher er (überall in der ersten Person) erzählt, was ihm unmittelbar vor und nach der Zerstörung Jerusalem's widerfahren ist, und welche Offenbarungen er empfangen hat. Der Inhalt ist dieser. — Erster Abschnitt. Cap. 1—5: Im fünfundzwanzigsten Jahre des Jechonja [eine ganz confuse Zeitbestimmung, womit der Verfasser die Zeit der Zerstörung Jerusalem's bezeichnen will] verkündigt Gott dem Baruch den bevorstehenden Untergang Jerusalem's und des Reiches Juda. 6—8: Am folgenden Tage kommt das Heer der Chaldäer vor die Stadt. Aber nicht die Chaldäer, sondern vier Engel Gottes zerstören dieselbe. Erst dann ziehen die Chaldäer ein und führen die Einwohner in die Gefangenschaft weg. 9—12: Während Jeremia mit in die Gefangenschaft zieht, bleibt Baruch auf Gottes Befehl zurück auf der Trümmerstätte. — Zweiter Abschnitt. 13—15: Nachdem er sieben Tage gefastet hat, verkündigt ihm Gott, dass auch über die Heiden einst das Strafgericht kommen werde zu seiner Zeit, und beruhigt ihn überhaupt über das Glück der Gottlosen und das Unglück der Gerechten. 16—20: Auch noch andere Bedenken, welche Baruch vorbringt, weist Gott zurück und befiehlt ihm schliesslich, sich durch abermaliges siebentägiges Fasten zum Empfange einer Offenbarung über die Ordnung der Zeiten vorzubereiten. — Dritter Abschnitt. 21—26: Nachdem Baruch gefastet und zu Gott gebetet hat, wird er zunächst von Gott wegen seiner Zweifel und seines Kleinmuthes zurechtgewiesen und erhält dann auf seine Frage, wann das Strafgericht über die Gottlosen erscheinen

werde und wie lange es dauern werde, von Gott folgenden Aufschluss. 27—28: In zwölf Theile wird die Zeit der Drangsal zerfallen, und jeder Theil wird seine eigene Plage haben. Das Mass jener Zeit wird aber sein zwei Theile, Wochen, von sieben Wochen (*duae partes hebdomades septem hebdomadarum*). 28—30: Auf die weitere Frage Baruch's, ob die Drangsal nur über einen Theil der Erde oder über die ganze Erde kommen werde, antwortet Gott, dass sie allerdings die ganze Erde betreffen werde. Darnach aber wird geoffenbart werden der Messias und wird eine Zeit der Freude und Herrlichkeit anbrechen. 31—34: Nach Empfang dieser Offenbarungen beruft Baruch die Aeltesten des Volkes zu einer Versammlung in das Thal Kidron und verkündigt ihnen, dass *post modicum tempus concutietur aedificatio Sion, ut aedificetur iterum. Verum non permanebit ipsa illa aedificatio, sed iterum post tempus eradicabitur, et permanebit desolata usque ad tempus. Et postea oportet renovari in gloria, et coronabitur in perpetuum.* — Vierter Abschnitt. 35—37: Während hierauf Baruch auf den Trümmern des Allerheiligsten wehklagt, entschlummert er und empfängt im Traume eine neue Offenbarung. Er sieht einen grossen Wald, umgeben von Bergen und Felsen. Gegenüber wuchs ein Weinstock, und unter diesem entsprang eine Quelle, welche zu grossen Strömen anwuchs, die den Wald und die Berge unterwühlten, so dass diese einstürzten und weggespült wurden. Nur eine Ceder blieb übrig, bis schliesslich auch diese entwurzelt wurde. Darauf kam der Weinstock und die Quelle und befahlen der Ceder, wegzugehen dahin, wohin der Wald bereits gegangen sei. Und die Ceder brannte; der Weinstock aber wuchs, und Alles um ihn her blühte. 38—40: Auf Baruch's Bitte deutet ihm Gott das Traumgesicht folgendermassen. Siehe das Reich, welches Zion vernichtet, wird selbst vernichtet und unterworfen werden von einem andern, welches nach ihm kommt. Und auch dieses wird untergehen, und ein drittes wird sich erheben. Und dann wird auch dieses vertilgt werden, und es wird ein viertes erstehen, grausamer als alle vorigen. Und wenn die Zeit seines Sturzes gekommen ist, dann wird mein Gesalbter geoffenbart werden, welcher gleich ist einer Quelle und einem Weinstock, und er wird die | Schaaren jenes Reiches vernichten. Und jene letzte Ceder bedeutet den letzten Feldherrn (*dux*, Fürsten?) desselben, welcher von meinem Gesalbten verurtheilt und getödtet werden wird. Und die Herrschaft meines Gesalbten wird währen, so lange diese Welt besteht. 41—43: Baruch erhält den Auftrag, das Volk zu ermahnen, sich selbst aber durch abermaliges Fasten zu neuen Offenbarungen vorzubereiten. 44—46: Baruch ermahnt die Aeltesten des Volkes. — Fünfter Abschnitt.

47—48, 24: Er fastet sieben Tage und betet zu Gott. 48, 25—50: Die neuen Offenbarungen, welche er erhält, verbreiten sich zunächst im Allgemeinen über die Drangsale der letzten Zeit. 49—52: Als hierauf Baruch den Wunsch ausspricht, auch über die neue Leiblichkeit der auferstandenen Gerechten Näheres zu erfahren, wird ihm auch hierüber Aufschluss ertheilt, sowie überhaupt über die Seligkeit der Gerechten und die Unseligkeit der Gottlosen. — Sechster Abschnitt. 53: In einer neuen Vision sieht Baruch, wie eine grosse Wolke aufstieg vom Meere und die ganze Erde bedeckte und regnen liess zuerst schwarze Wasser und dann helle, dann wieder schwarze und wieder helle, und so weiter in zwölfmaligem Wechsel. Zuletzt kamen schwarze Wasser und nach ihnen ein leuchtender Blitz, welcher die ganze Erde heilte, und endlich zwölf Ströme, welche sich jenem Blitze unterwarfen. 54—55: Auf Baruch's Gebet erhält er durch den Engel Ramiel folgende Deutung des Gesichtes. 56—67: Die grosse Wolke bedeutet die gegenwärtige Welt. Die ersten, dunkeln Wasser bedeuten die Sünde Adam's, durch welche er den Tod und das Verderben in die Welt gebracht hat. Die zweiten, hellen Wasser bedeuten den Abraham und seine Nachkommen, die, obwohl nicht im Besitze des geschriebenen Gesetzes, doch dessen Gebote befolgten. Die dritten, dunkeln Wasser sind die folgenden Geschlechter der sündigen Menschheit, besonders die Aegypter. Die vierten, hellen Wasser bedeuten das Auftreten Mosis, Aaron's, Josua's und Kaleb's, und die Gesetzgebung und die Offenbarungen Gottes an Moses. Die fünften, dunkeln Wasser sind die Werke der Amorrhäer und der Zauberer, an welchen auch Israel sich betheiligte. Die sechsten, hellen Wasser bedeuten die Zeit David's und Salomo's. Die siebenten, dunkeln Wasser bedeuten den Abfall Jerobeam's und die Sünden seiner Nachfolger und den Untergang des Zehnstämme-Reiches. Die achten, hellen Wasser bedeuten die Rechtschaffenheit Hiskia's und seine Errettung vor Sanherib. Die neunten, dunkeln Wasser bedeuten die allgemeine Gottlosigkeit in den Tagen Manasse's und die Ankündigung des Untergangs Jerusalems. Die zehnten, hellen Wasser bezeichnen die Zeit des frommen Königs Josia. Die elften, dunkeln Wasser bedeuten die gegenwärtige (zur Zeit Baruch's eingetretene) Trübsal, den Untergang Jerusalems und die babylonische Gefangenschaft. 68: Mit den zwölften, hellen Wassern aber hat es folgende Bewandtniss. Das Volk Israel wird wiederum Freude erleben; und Jerusalem wird wieder gebauet werden; und die Opfer werden wieder hergestellt werden; und die Priester werden zurückkehren zu ihrem Dienste. 69—71: Die letzten, dunkeln Wasser aber,

welche darnach noch kommen werden und schlimmer sind, als alle früheren, bedeuten dies: Ueber die ganze Erde wird kommen Drangsal und Verwirrung. Wenige werden über Viele herrschen; Arme werden reich und Reiche arm sein; Frevler werden über Helden erhöhet werden; Weise werden schweigen und Thoren reden. Und es werden auf Gottes Befehl die Völker, welche er dazu bereitet hat, kommen und werden kämpfen mit den Fürsten, welche übrig sind (*cum ducibus, qui reliqui fuerint tunc*). Und es wird geschehen: Wer dem Kriege entronnen ist, wird durch das Erdbeben umkommen; und wer diesem entgangen ist, durch das Feuer; und wer diesem entronnen ist, durch den Hunger. Und wer von allen diesen Uebeln errettet ist, wird in die Hände meines Gesalbten überliefert werden. 72—74: Auf diese furchtbaren dunkeln Wasser werden aber schliesslich wieder helle Wasser folgen. Dies bedeutet: Es wird kommen die Zeit meines Gesalbten; und er wird Gericht halten über die Völker, und wird auf ewig den Thron seines Reiches einnehmen. Und alle Trübsal wird ein Ende haben; und es wird Friede und Freude herrschen auf Erden. 75—76: Baruch dankt Gott für die gegebene Offenbarung und erhält von ihm die Weisung, nach vierzig Tagen den Gipfel eines Berges zu ersteigen, wo vor seinem Blicke alle Gegenden der Erde vorübergehen werden. Dann werde er von der Erde genommen werden. — Siebenter Abschnitt. 77: Baruch hält eine Ermahnungsrede an das Volk und schreibt auf dessen Bitte am 21. Tage des 8. Monats auch an die Brüder in der Gefangenschaft zwei Ermahnungsschreiben, eines an die 9½ Stämme und eines an die 2½ Stämme. 78—86: Der Inhalt des ersteren Schreibens ist dieser: Baruch erinnert zunächst seine Leser daran, dass das Gericht Gottes, welches über sie ergangen ist, ein gerechtes war; er berichtet ihnen dann von der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar und von der Wegführung der Einwohner in die Gefangenschaft und verkündet ihnen das zukünftige Gericht Gottes über ihre jetzigen Bedränger und ihre dereinstige Erlösung. Schliesslich gründet er darauf die Ermahnung, in der Treue gegen Gott und dessen Gesetz zu verharren. 87: Diesen Brief sendet er durch einen Adler an die 9½ Stämme in der Gefangenschaft.

Hier schliesst das Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt. Aber es muss ursprünglich noch mehr enthalten haben. Denn aus Cap. 77, 19 | ist zu schliessen, dass auf das Schreiben an die 9½ Stämme auch noch ein solches an die 2½ Stämme folgte. Und nach Cap. 76 muss auch noch erzählt gewesen sein, wie dem Baruch von einem hohen Berge aus alle Länder der Erde gezeigt wurden, und wie er darauf hinweggenommen wurde von der Erde.

Was die Abfassungszeit betrifft, so lässt sich wenigstens dies mit Gewissheit sagen, dass unsere Apokalypse erst nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben ist[48]). Denn Cap. 32, 2—4 verkündigt Baruch dem versammelten Volke, dass Jerusalem (nach der ersten Zerstörung durch Nebukadnezar) wiederum werde erbauet werden. Aber dieser Bau werde nicht bleiben, sondern ebenfalls wieder zerstört werden. Und dann werde die Stadt eine Zeit lang wüste bleiben, bis sie schliesslich in Herrlichkeit erneuert und auf ewig gekrönt werden wird. Ausser dieser Stelle findet sich aber keine andere, welche über die Abfassungszeit einige Auskunft gäbe. Denn aus den dunkeln Worten, dass die Zeit der Drangsal dauern werde „zwei Theile Wochen von sieben Wochen" (28, 2: *duae partes hebdomades septem hebdomadarum*), kann hiefür nichts gefolgert werden, da der Sinn dieser Worte höchst unsicher, ja unklar ist. Die Berechnungen, welche namentlich Ewald, Hilgenfeld, Wieseler und Dillmann auf Grund dieser Stelle versucht haben, entbehren daher jeder sicheren Grundlage. Eher könnte vielleicht das Verwandtschaftsverhältniss zum vierten Buch Esra einen Anhaltspunkt bieten. Es finden sich nämlich zwischen beiden Büchern so zahlreiche Berührungen in Gedanken und Ausdruck (nachgewiesen von Langen S. 6—8), dass nothwendig entweder Identität des Verfassers beider oder Benützung des einen durch das andere anzunehmen ist. Die Meisten glauben nun mit mehr oder weniger Sicherheit die Abhängigkeit unseres Buches von Esra nachweisen zu können (so Ewald, Langen, Hilgenfeld, Hausrath, Stähelin, Renan, Drummond, Dillmann, Rosenthal; Vertreter der entgegengesetzten Ansicht verzeichnet Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 236). Irgendwie entscheidende Gründe scheinen mir jedoch bis jetzt nicht dafür vorgebracht worden zu sein. Bei Langen, der zuerst die Frage eingehender erwogen und das Urtheil der Späteren beeinflusst hat, ist der Hauptgrund der, dass das Buch Baruch in der Lehre von der Erbsünde die schroffe Ansicht Esra's berichtige. Zur Beurtheilung dieses Argumentes setzen wir dasjenige, was beide über diesen Punkt haben, hier neben einander.

48) Ganz vereinzelt und seltsam ist die Meinung von Thomson, dass sie bald nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus, um 59 vor Chr., geschrieben sei.

Esra:	Baruch:
3, 7: *Et huic (Adamo) mandasti diligentiam unam tuam, et praeterivit eam; et statim instituisti in eum mortem et in nationibus ejus.*	17, 3: *(Adam) mortem attulit et abscidit annos eorum, qui ab eo geniti fuerunt.* \|
3, 21—22: *Cor enim malignum bajolans primus Adam transgressus et victus est; sed et omnes, qui ex eo nati sunt. Et facta est permanens infirmitas.*	23, 4: *Quando peccavit Adam et decreta fuit mors contra eos, qui gignerentur, etc.*
4, 30: *Quoniam granum seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio, et quantum impietatis generavit usque nunc, et generabit usque cum veniat area!*	48, 42: *O quid fecisti Adam omnibus, qui a te geniti sunt!*
7, 118: *O tu quid fecisti Adam? Si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te advenimus.*	54, 15. 19: *Si enim Adam prior peccavit, et attulit mortem super omnes immaturam; sed etiam illi, qui ex eo nati sunt, unusquisque ex eis praeparavit animae suae tormentum futurum: et iterum unusquisque ex eis elegit sibi gloriam futuram Non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam.*

Langen glaubt nun, dass namentlich die zuletzt citirten Worte Baruch's (54, 19: *Non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam*) die schroffe Ansicht Esra's limitiren wollen. Allein man sieht leicht, dass die sonstigen Aeusserungen Baruch's ebenso schroff sind, wie die Esra's. Und andererseits finden sich bei Esra zahlreiche Stellen, welche ebenso stark wie Baruch 54, 19, wenn auch mit anderen Worten, den Gedanken betonen, dass Jeder sein Verderben selbst verschuldet habe. Man vergleiche nur z. B. 8, 55—61. Eine wirkliche Verschiedenheit liegt also hier nicht einmal vor; geschweige denn eine Correctur des Einen durch den Andern. Auch was sonst an Gründen für die Priorität Esra's und die Abhängigkeit Baruch's geltend gemacht worden ist, sind Erwägungen sehr allgemeiner Art, denen sich ebenso triftige Erwägungen im umgekehrten Sinne gegenüberstellen lassen. Man meint, beim Verf. des 4. Esra sei „die Stimmung trostloser, das Ringen nach Aufschluss und Beruhigung tiefer, unmittelbarer und gewaltiger, weil die Eindrücke der furchtbaren Ereignisse noch frischer sind, eben darum auch die Darstellung bei aller Redseligkeit noch packender u. s. w.“ (so Dillmann). Ich glaube, man kann eher umgekehrt sagen, dass gerade bei Baruch das Problem im Vordergrunde steht: wie das Unglück Israels und

die Straflosigkeit seiner Bedrücker möglich und denkbar ist, während dem Esra zwar auch dieses Problem, aber fast noch mehr die andere Frage am Herzen liegt: weshalb doch so Viele verloren gehen und so Wenige gerettet werden. Das Zurücktreten der ersteren Frage hinter diese zweite rein theologische scheint mir eher dafür zu sprechen, dass Esra später ist als Baruch. Auch ist er entschieden kunstvoller, gereifter, abgeklärter. Eine sichere Entscheidung ist aber hier kaum möglich. Es wird sich daher auch nicht feststellen lassen, ob das Buch bald nach der Zerstörung Jerusalems (so Fritzsche, Drummond) oder unter Domitian (so Ewald) oder unter Trajan (so Langen, Wieseler, Renan, Dillmann, Rosenthal, Hilgenfeld 1888, Baldensperger) geschrieben ist. Am wahrscheinlichsten dürfte es allerdings sein, dass es nicht lange nach dem Untergang der heiligen Stadt geschrieben ist, als die Frage: wie Gott ein solches Unglück zulassen konnte, noch eine brennende war. Jedenfalls ist es älter als Papias, dessen Träumereien über das tausendjährige Reich (*Irenaeus* V, 33, 3) aus unserer Apokalypse (29, 5) entnommen sind[49]. — In welcher Sprache es ursprünglich geschrieben ist, muss dahingestellt bleiben. Der uns vorliegende syrische Text ist aus dem Griechischen geflossen (s. Langen S. 8 f. Kneucker S. 192 f. Dillmann S. 358).

Complicirte Hypothesen über die Entstehung des Buches haben Kabisch, Faye und Charles aufgestellt. Die beiden ersteren zerlegen dasselbe, wenn auch in verschiedener Weise, in vier selbständige apokalyptische Schriften, welche theils vor, theils nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben und dann von einem Redactor vereinigt seien. Charles weiss nicht weniger als sechs oder sieben verschiedene Hände zu unterscheiden. Der Grund für diese Quellenscheidung sind die angeblich verschiedenen religiösen und eschatologischen Anschauungen, welche in dem Buche zu Tage treten. Dieselben sind aber kaum von der Art, dass sie zu einer solchen Analyse nöthigten, namentlich wenn man bedenkt, dass die Verfasser apokalyptischer Schriften vielfach mit traditionellen Stoffen arbeiteten, die keineswegs immer einheitlich waren[50]. Die Mög-

49) Harvey hat in seiner Ausgabe des Irenaeus (II, 417) den Nachweis versucht, dass der Text des Papias eine syrische Vorlage voraussetze, da eine darin vorkommende Unregelmässigkeit sich am einfachsten bei der Annahme eines syrischen Originales erkläre. Wenn dies richtig wäre, würde es für unsern Fall von grossem Interesse sein. Die betreffende Unregelmässigkeit ist jedoch anders zu erklären. S. Gebhardt und Harnack's Ausgabe des Barnabasbriefes (2. Aufl. 1878) S. 87.

50) So urtheilt im Wesentlichen auch Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 227 ff., nur dass er doch Genaueres feststellen will, als meines Erachtens möglich ist.

lichkeit, dass einzelne Stücke später eingefügt sind, bleibt freilich bei allen diesen Schriften bestehen.

Von einer Benützung des Buches in der christlichen Kirche findet sich ausser der eben genannten Stelle des Papias keine sichere Spur. Es scheint, dass es durch die verwandte Esra-Apokalypse in den Hintergrund gedrängt wurde. Doch beweist die Erhaltung des Buches durch die Mailänder Peschito-Handschrift, dass es wenigstens in der syrischen Kirche auch später noch gebraucht wurde. In den Apokryphen-Verzeichnissen der Stichometrie des Nicephorus und der Synopsis Athanasii (bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 121, 145; Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 300. 317) werden am Schlusse aufgezählt: *Βαρούχ, Ἀμβακούμ, Ἐζεκιὴλ καὶ Δανιὴλ ψευδεπίγραφα.* Es ist aber sehr ungewiss, ob mit dem an erster Stelle Genannten unsere Apokalypse gemeint ist, denn es hat, abgesehen von dem Baruch der griechischen Bibel, der in jenen Verzeichnissen zu den kanonischen Büchern gerechnet wird, auch noch andere Baruch-Apokrypha gegeben. 1) Eine in griechischer, aethiopischer, armenischer und slavischer Sprache erhaltene Erzählung über Jeremia's Erlebnisse bei der Zerstörung Jerusalems, in welcher Baruch nur eine nebensächliche Rolle spielt, im griechischen Text betitelt *Paralipomena Jeremiae*, in der aethiopischen Uebersetzung *Reliqua verborum Baruchi*. Sie gehört in die Classe der Legenden und wird unten Abschn. VI, 3 näher behandelt werden. — 2) Aus einem gnostischen Buch Baruch werden in den *Philosophumena* V, 26—27 (vgl. V, 24) grosse Bruchstücke mitgetheilt. Vgl. darüber *Salmon, Art. „Justinus the Gnostic“* in: *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* III, 587—589. — 3) Eine apokalyptische Schrift des Baruch, in welcher „von sieben Welten oder Himmeln“ die Rede ist, erwähnt *Origenes de princ.* II, 3, 6: *Denique etiam Baruch prophetae librum in assertionis hujus testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel coelis evidentius indicatur.* Mit ihr scheint nahe zusammenzuhängen eine Baruch-Apokalypse, in welcher Baruch seine Entrückung in mehrere (nicht gerade sieben) Himmel erzählt. Sie ist in griechischer und slavischer Sprache erhalten. Beide Texte scheinen freie Bearbeitungen des dem Origenes bekannten Originales zu sein, der slavische noch stärker verkürzt als der griechische. Der slavische ist herausgegeben von Novaković 1886 und in's Deutsche übersetzt von Bonwetsch, Das slavisch erhaltene Baruchbuch (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., philol.-histor. Classe 1896, Heft 1). Vgl. auch Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 916. Harnack ebendas. II, 1, 565 f. Die von Tichonravov beabsichtigte Ausgabe (Theol. Litztg. 1877, 658) ist nicht erschienen. Der griechische Text ist herausgegeben von James, *Apocrypha Anecdota, Second Series* (= *Texts and Studies ed. by Robinson* V, 1), *Cambridge* 1897, *p.* 83—94; daselbst *p.* 95—102 auch eine englische Uebersetzung des slavischen Textes von Morfill. — | 4) In der von Harnack neu herausgegebenen *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* wird aus einem Buch Baruch Folgendes erwähnt (Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. I, Heft 3, 1883, S. 25): *prope finem libri sui de nativitate ejus [scil. Christi] et de habitu vestis et de passione ejus et de resurrectione ejus prophetavit dicens: Hic unctus meus, electus meus, vulvae incontaminatae jaculatus, natus et passus dicitur.* Ueber die Zeit, in welche die hier vorausgesetzte Christologie weist, s. Harnack S. 46 und dessen Selbstberichtigung: Gesch. der altchr. Lit. II, 1, 561. Iselin (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1894, S. 326 ff.) hält es für mög-

lich, dass die Stelle nur ein Zusatz zum griech. Buch Baruch der LXX ist. — Auch in Cyprian's *Testim.* III, 29 ist in einer Handschrift ein Baruch-Citat eingeschaltet, welches sich nicht nachweisen lässt.

Der Brief an die 9½ Stämme in der Gefangenschaft, welcher den Schluss unserer Apokalypse bildet, ist bereits gedruckt in der Pariser Polyglotte Bd. IX, in der Londoner Polyglotte Bd. IV, in Lagarde's Ausgabe der syrischen Uebersetzung der Apokryphen (*Libri Vet. Test. apocryphi syriace, ed. de Lagarde, Lips.* 1861), lateinisch auch bei *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* II, 145—155. Auch in englischer und französischer Uebersetzung; s. Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen I, 175 f. und *Libri apocr. p.* XXXI. Kneucker, Das Buch Baruch S. 190 f. — Eine Recension des syrischen Textes auf Grund von zehn Handschriften bietet Charles in seiner engl. Uebersetzung des ganzen Werkes, 1896 (s. unten).

Ceriani's lateinische Uebersetzung unserer Apokalypse erschien in den *Monumenta sacra et profana t.* I *fasc.* 2 (*Mediolan.* 1866) *p.* 73—98. — Dieselbe auch bei *Fritzsche, Libri apocryphi Vet. Test. graece* (*Lips.* 1871) *p.* 654—699. — Der syrische Text herausg. von: *Ceriani, Monum. sacra et profana t.* V *fasc.* 2 (*Mediolan.* 1871), *p.* 113—180. — Derselbe auch in der photolithographischen Nachbildung der ganzen Handschrift: *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere* VI *photolithographice edita curante et adnotante Antonio Maria Ceriani*, 2 Bde. in 4 Thln., Mailand 1876—1883 (die Apokalypse Baruch's im letzten Theile). Vgl. Theol. Literaturzeitung 1876, 329. 1878, 228. 1881, *col.* 4. 1884, *col.* 27. — Eine englische Uebersetzung mit sachlichen Erläuterungen bietet: *Charles, The Apocalypse of Baruch, translated from the Syriac, chapters* I—LXXVII *from the sixth cent. MS. in the Ambrosian library of Milan, and chapters* LXXVIII—LXXXVII *the Epistle of Baruch from a new and critical text based on ten MSS. and published herewith. Edited with introduction, notes and indices. London* 1896. Vgl. Schulthess, Theol. Litztg. 1897, 238.

Kritische Untersuchungen: *Langen, De apocalypsi Baruch anno superiori primum edita commentatio, Friburgi in Brisgovia* 1867 (24 *p.* 4). — Ewald, Göttinger gel. Anzeigen 1867, S. 1706 ff. Ders., Gesch. des Volkes Israel VII, 83—87. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1869, S. 437—440. Ders., *Messias Judaeorum p.* LXIII *sq.* — Wieseler, Theol. Stud. und Krit. 1870, S. 288 (in seiner Abhandlung über das vierte Buch Esra). — *Fritzsche, Libri apocr. Proleg. p.* XXX—XXXII. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. IV, 88 f. (1. Aufl. III, 290). — Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 211 ff. — *Renan, L'Apocalypse de Baruch* (*Journal des Savants* 1877, *Avril p.* 222—231). Ders., *Les évangiles* 1877, *p.* 517—530. — *Drummond, The Jewish Messiah* 1877, *p.* 117—132. — Kneucker, Das Buch Baruch 1879, S. 190—198. — Kaulen in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 2. Aufl. I, 1058 f. (Art. „Apokryphen-Literatur"). — Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 356—358 (Art. „Pseudepigraphen"). — Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule Akiba's (1885), S. 72—103. — Hilgenfeld, Die Apokalypse des Baruch (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 257—278). — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu (2. Aufl. 1892) S. 37—42. — *Deane, Pseudepigrapha* (1891) *p.* 130—162. — *Thomson, Books which influenced Our Lord and his apostles* (1891) *p.* 253—267, 414—422. — Kabisch, Die Quellen der Apokalypse Baruchs (Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 66—107). — *Faye, Les apocalypses juives*

(1892) *p.* 25—28, 77—103, 192—204. — Hamburger, Real-Enc. Suppl. III, 1892, S. 39—41. — Charles in seiner englischen Uebersetzung, 1896 (s. oben). — *Harris, Mr. Charles' Apokalypse of Baruch* (*Expositor april* 1897, *p.* 255 —265). — Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 227—237.

| 5. Das vierte Buch Esra.

Von allen jüdischen Apokalypsen hat in der alten und mittelalterlichen Kirche keine eine so grosse Verbreitung gefunden wie das sogenannte vierte Buch Esra. Von griechischen und lateinischen Kirchenvätern wird es als echte prophetische Schrift benützt (s. unten). Eine syrische, aethiopische, arabische und armenische Uebersetzung geben Zeugniss von seiner Verbreitung im Morgenlande. Eine alte lateinische Uebersetzung ist in zahlreichen Bibelhandschriften erhalten, welche beweisen, dass das Buch auch noch in der mittelalterlich-römischen Kirche gerne gelesen wurde. Es wurde daher auch der officiellen römischen Vulgata als Anhang beigegeben. Ja selbst in manche protestantische deutsche Bibelübersetzungen fand es Eingang (Näheres s. unten). — Die sämmtlichen uns vorliegenden fünf Versionen sind, theils direct, theils indirect, aus einem (uns nicht erhaltenen) griechischen Texte geflossen.

Der lateinische Vulgär-Text besteht aus 16 Capiteln. Hiervon sind aber, wie allgemein anerkannt ist, die beiden ersten und die beiden letzten, welche in den orientalischen Uebersetzungen fehlen, spätere Zusätze von christlicher Hand. Das ursprüngliche Buch besteht sonach nur aus Cap. III—XIV. — Der Inhalt dieses ursprünglichen Buches gliedert sich in sieben Visionen, welche dem Esra, wie er selbst berichtet, zu Theil wurden. — Erste Vision (3, 1—5, 20). Im dreissigsten Jahre nach Zerstörung der Stadt befindet sich Esra in Babylon und betet zu Gott, indem er über das Unglück Israels und das Glück der Heidenvölker klagt (3, 1—36). Der Engel Uriel verweist ihm zunächst seine Klagen (4, 1—21) und belehrt ihn dann darüber, dass das Böse seine bestimmte Zeit habe (4, 22—32), wie auch die Verstorbenen ihre bestimmte Zeit in der Unterwelt zu bleiben haben (4, 33—43). Der grösste Theil des Unheils ist aber bereits vergangen, und sein Ende wird durch bestimmte Zeichen sich ankündigen (4, 44—5, 13). Esra ist von der gewordenen Offenbarung so erschöpft, dass er durch den Engel gestärkt werden muss. Durch siebentägiges Fasten bereitet er sich auf eine neue Offenbarung vor (5, 14—20). — Zweite Vision (5, 21—6, 34). Esra klagt abermals und wird wieder von dem Engel zurechtgewiesen (5, 21—40). Dieser zeigt ihm, dass in der Geschichte der Menschheit Eines auf das Andere

folgen müsse, und nicht Anfang und Ende zugleich kommen können. Doch könne Esra merken, dass das Ende bereits herannahe. Es wird herbeigeführt werden durch Gott selbst, den | Schöpfer der Welt (5, 41—6, 6). Die Zeichen des Endes werden vollständiger als in der vorigen Vision dargelegt (6, 7—29). Uriel verabschiedet sich von Esra mit dem Versprechen neuer Enthüllungen (6, 30—34). — Dritte Vision (6, 35—9, 25). Esra klagt wieder und wird vom Engel zurechtgewiesen (6, 35—7, 25). Hierauf erhält er folgende Offenbarung. Wann die (in den früheren Visionen dargelegten) Zeichen eintreten werden, dann werden die von jenen Uebeln Erlösten Wunderbares sehen. Denn geoffenbart werden wird mein Sohn der Gesalbte sammt denen, welche bei ihm sind; und er wird erfreuen die Uebriggebliebenen 400 Jahre lang. Und nach diesen Jahren wird sterben mein Sohn der Gesalbte und alle Menschen, welche einen Odem haben. Sieben Tage lang, entsprechend den sieben Schöpfungstagen, wird Niemand auf Erden sein. Dann werden die Todten auferstehen; und der Höchste wird auf dem Richterstuhle erscheinen, und das Gericht wird gehalten werden (7, 26—35) [51]). Und es wird geoffenbart werden der Ort der Qual, und ihm gegenüber der Ort der Ruhe. Und die Länge des Gerichtstages wird sein eine Jahrwoche (6, 1—17 = Bensly Vers 36—44). Nur wenige Menschen werden gerettet werden. Die meisten werden dem Verderben überliefert (6, 18—48 = Bensly Vers 45—74). Uebrigens gehen die Gottlosen nach dem Tode nicht in Behausungen ein; sondern sofort, wenn sie gestorben sind, werden sie siebenfacher Qual überliefert, wozu u. a. auch dies gehört, dass eine Bekehrung ihnen nicht mehr möglich ist, und dass sie ihre künftige Verdammniss voraussehen. Die Gerechten aber kommen zur Ruhe und haben siebenfache Freude, wozu u. a. auch dies gehört, dass sie ihre Seligkeit voraussehen (6, 49—76 = Bensly 75—101). Am Tage des Gerichtes aber empfängt Jeder, was er verdient hat; und Keiner kann das Loos des Andern durch Fürbitte ändern (6, 77—83 = Bensly 102—105) [52]). Esra's Einwand, dass ja doch nach der Schrift häufig Gerechte für Gottlose

51) Was nun folgt (6, 1—83), fehlt in den meisten Handschriften der lateinischen Uebersetzung und konnte früher nur aus den orientalischen ergänzt werden. Fritzsche giebt das Stück nach der syrischen Uebersetzung, aber mit Beibehaltung der in der aethiopischen üblichen Capitel- und Verszählung. Seit 1875 ist auch der lateinische Text bekannt (s. unten). Ich gebe im Obigen sowohl die von Fritzsche als die von Bensly in seinen Ausgaben des lateinischen Textes (des Fragmentes 1875 und des ganzen Esra 1895) befolgte Verszählung.

52) Hier beginnt wieder der lateinische Vulgärtext.

Fürbitte eingelegt hätten, wird von dem Engel damit abgewiesen, dass, was für diese Welt gültig sei, nicht auch für die Ewigkeit Geltung habe (7, 36—45 = Bensly 106—115). Als Esra darüber klagt, dass durch Adam alles Verderben gekommen sei, weist ihn der Engel auf die Gottlosigkeit der Menschen hin, durch welche sie ihr Verderben selbst verschul|det haben (7, 46—69 = Bensly 116—139). Es folgen dann noch weitere Belehrungen über die Thatsache, dass von den Vielen, die geschaffen sind, nur so Wenige gerettet werden (8, 1—62). Endlich werden dem Esra auf's Neue die Zeichen der letzten Zeit dargelegt (8, 63—9, 13), und er abermals darüber beruhigt, dass so Viele verloren gehen (9, 14—25). — Vierte Vision (9, 26—10, 60). Während Esra wiederum klagt, sieht er zu seiner Rechten ein Weib, welches jammert und auf seine Fragen ihm erzählt, dass sie nach 30jähriger Unfruchtbarkeit einen Sohn geboren und ihn mit vieler Mühe auferzogen und ihm ein Weib genommen habe; dass er aber beim Eintritt in das Brautgemach niederstürzte und todt war (9, 26—10, 4). Esra tadelt sie, dass sie nur über ihren Sohn klagt, da sie doch vielmehr über den Untergang Jerusalems und über das Verderben so vieler Menschen klagen sollte (10, 5—24). Da erglänzt plötzlich ihr Angesicht; sie stösst einen Schrei aus; die Erde erbebt; und an Stelle des Weibes erscheint eine festgebaute Stadt. Ueber dieses Gesicht ist Esra so bestürzt, dass er den Engel Uriel ruft, der alsbald erscheint und ihm folgende Deutung des Gesichtes giebt. Das Weib ist Zion. Die 30 Jahre der Unfruchtbarkeit bedeuten die 3000 Jahre, während welcher noch keine Opfer auf Zion gebracht wurden. Die Geburt des Sohnes bedeutet den Tempelbau Salomo's und die Einführung der Opfer auf Zion. Der Tod des Sohnes bedeutet die Zerstörung Jerusalems. Die neugebaute Stadt aber wurde dem Esra im Gesichte gezeigt, damit er getröstet werde und nicht verzage (10, 25—60). — Fünfte Vision (11, 1—12, 51). In einem Traume sieht Esra einen Adler aus dem Meere aufsteigen, der hatte zwölf Flügel und drei Häupter. Und aus den Flügeln wuchsen acht Gegen-Flügel und wurden zu kleinen und ohnmächtigen Flügelchen. Die Häupter aber waren ruhend, und das mittlere Haupt war grösser als die anderen Häupter. Und der Adler flog und herrschte über das Land. Und mitten aus seinem Körper ging eine Stimme aus, welche den Flügeln befahl, nach einander zu herrschen. Und die zwölf Flügel herrschten nach einander (der zweite mehr als doppelt so lange als irgend einer der übrigen 11, 17) und verschwanden dann; und ebenso zwei von den Flügelchen, so dass zuletzt nur die drei Häupter und sechs Flügelchen übrig waren. Zwei von diesen Flügelchen trennten

sich von den übrigen und blieben unter dem Haupte zur Rechten. Die übrigen vier wollten herrschen; aber die beiden ersten verschwanden alsbald, und die beiden anderen wurden von den Häuptern verzehrt. Und das mittlere Haupt herrschte über die ganze Erde und verschwand hierauf. Und ebenso herrschten die beiden anderen Häupter. Aber das Haupt zur Rechten frass das zur Linken auf (11, 1—35). Hierauf sieht Esra einen Löwen und hört, | wie er mit Menschenstimme jenen Adler als das vierte der Thiere bezeichnet, denen Gott die Herrschaft über die Welt verliehen hat. Und der Löwe verkündigt dem Adler den Untergang (11, 36—46). Darauf verschwand auch das übriggebliebene Haupt. Und die zwei Flügelchen, welche zu ihm übergegangen waren, begannen zu herrschen [53]). Aber ihre Herrschaft war schwach. Und der ganze Leib des Adlers verbrannte (12, 1—3). Die Deutung des Gesichtes, welche Esra erhält, ist diese. Der Adler ist das letzte der danielischen Weltreiche. Die zwölf Flügel sind zwölf Könige, welche herrschen werden in ihm, einer nach dem andern. Der zweite wird beginnen zu herrschen und wird länger herrschen als die anderen. Die Stimme, welche mitten aus dem Körper des Adlers ausging, bedeutet, dass während der Zeit jenes Reiches (*inter tempus regni illius*, so ist mit dem Syrer und den übrigen orientalischen Uebersetzungen zu lesen, der Lateiner hat *post tempus regni illius*) arge Wirren entstehen werden; und es wird in Noth gerathen, aber nicht fallen, sondern die Herrschaft wiedergewinnen. Die acht Unter-Flügel aber bedeuten acht Könige, deren Zeiten kurz sein werden. Zwei von diesen werden umkommen, wann die Zwischenzeit herannahet (*appropinquante tempore medio*, d. h. jenes Interregnum, von welchem eben die Rede war). Vier werden aufbewahrt für die Zeit, da das Ende herannahet; und zwei für die Endzeit selbst. Die drei Häupter aber bedeuten dies. In der Endzeit wird der Höchste drei Könige [54]) erwecken, welche die Erde beherrschen werden. Und sie werden die Gottlosigkeit voll machen und das Ende herbeiführen. Der eine (= das mittlere Haupt) wird auf dem Bette sterben, aber unter Qualen. Von den zwei übrigen wird einer durch das Schwert des andern dahingerafft werden; und dieser wird selbst durch das Schwert fallen in der Endzeit. Die beiden Unter-Flügel endlich, welche zu dem Haupte auf der Rechten übergehen, bedeuten die zwei letzten Könige der Endzeit, deren

53) Den richtigen Text bieten hier die orientalischen Uebersetzungen. S. Hilgenfeld, Fritzsche und Bensly (gegen Volkmar, welcher die corrumpirte LA. der lateinischen Uebersetzung beibehält).

54) So die orientalischen Uebersetzungen. Die lateinische hat *tria regna*.

Herrschaft schwach sein wird und voll Verwirrung (12, 4—30). Der Löwe aber, welcher dem Adler den Untergang verkündigt, das ist der Messias, welchen der Höchste für das Ende aufbewahrt hat. Er wird sie (die Könige?) lebend vor Gericht stellen und sie ihrer Bosheit überführen und sie verderben. Das Volk Gottes aber wird er erfreuen (nämlich 400 Jahre lang, wie in der dritten Vision geweissagt war), bis dass der Tag des Gerichtes herbeikommt (12, 31—34). Nach diesen Offenbarungen erhält Esra den Auftrag, das Gesehene in ein Buch zu schreiben und dieses an einem verborgenen Orte aufzubewahren (12, 35—51). — Sechste Vision (13, 1—58). Abermals sieht er in einem Traume, wie aus dem Meere ein Mann aufstieg. Und viele Menschen ohne Zahl versammelten sich, um jenen Mann zu bekämpfen. Und als sie gegen ihn heranzogen, gab er aus seinem Munde Feuer-Hauch und Flammen, so dass sie alle verbrannten. Und dann kamen Andere zu ihm heran, einige freudig, andere traurig, einige in Fesseln (13, 1—13). Auf Esra's Bitte wird ihm das Gesicht folgendermassen gedeutet. Der Mann, welcher aus dem Meere aufsteigt, das ist der, durch welchen der Höchste seine Creatur erlösen wird. Er wird seine Feinde vernichten nicht durch Speer oder Kriegswerkzeug, sondern durch das Gesetz, welches dem Feuer gleicht. Die friedliche Menge aber, die zu ihm kommt, sind die zehn Stämme, welche aus der Gefangenschaft zurückkehren (13, 14—58). — Siebente Vision (14, 1—50). Esra erhält von Gott den Auftrag, das Volk zu unterweisen und sein Haus zu bestellen und der Sterblichkeit zu entsagen, da er von der Erde werde genommen werden. Auch soll er fünf Männer zu sich nehmen, welche vierzig Tage lang schreiben sollen, was ihnen befohlen wird. Und Esra that also. Und die Männer schrieben, was sie nicht verstanden. Darnach ward Esra hinweggerafft und aufgenommen an den Ort der ihm Aehnlichen (14, 1—50).

Für die Bestimmung der Abfassungszeit dieses merkwürdigen Buches ist hauptsächlich die Deutung des Adlergesichtes entscheidend. Denn andere Stellen, welche man zu diesem Zwecke beigezogen hat, bieten zu wenig sichere Anhaltspunkte. So wird Cap. 6, 9 bemerkt, dass die gegenwärtige Welt mit der Herrschaft Edom's schliessen, und die zukünftige mit der Herrschaft Israels beginnen werde (*finis enim hujus saeculi Esau, et principium sequentis Jacob*). Aber es ist fraglich, ob unter Edom die Herodianer (so Hilgenfeld, Volkmar) oder die Römer (so Oehler in Herzog's RE. 1. Aufl. IX, 430, 2. Aufl. IX, 660. Ewald, Abhandlung S. 198, Langen S. 125 f.) zu verstehen sind. Letzteres ist wohl das Richtige[55]).

55) In rabbinischen Schriften ist Edom ganz gewöhnliche Bezeichnung

Aber auch wenn ersteres vorzuziehen wäre, so wäre bei der langen Dauer der | herodianischen Dynastie (bis 100 nach Chr.) nicht viel damit gewonnen. Vollends unsicher ist die Weltperiodenrechnung, welche Cap. 14, 11—12 vorgetragen wird (*Duodecim enim partibus divisum est saeculum, et transierunt ejus decem jam et dimidium decimae partis, superant autem ejus duae post medium decimae partis*). Man sollte schon wegen der starken Schwankungen der Lesart (der Syrer und Armenier haben die Stelle gar nicht) auf jede Berechnung dieser Weltperioden verzichten. So sind wir denn für die Bestimmung der Abfassungszeit, abgesehen von dem allgemeinen Inhalt des Buches, allein auf das Adlergesicht angewiesen. Bei der Deutung desselben sind folgende Punkte, die sich aus der Inhaltsübersicht von selbst ergeben, festzuhalten: Die 12 Haupt-Flügel, 8 Neben-Flügel und 3 Häupter sind **23** Könige oder Herrscher, deren Auftreten nacheinander erfolgt, und zwar in folgender Ordnung. Zuerst kommen die **12** Haupt-Flügel und **2** von den Neben-Flügeln. Dann folgt eine Zeit der Verwirrung. Nach dieser treten **4** Neben-Flügel auf, und hierauf die **3** Häupter. Während der Herrschaft des dritten Hauptes wird der Messias geoffenbart, und erst nach dessen Auftreten erfolgt der Sturz des dritten Hauptes und die kurze ohnmächtige Herrschaft der **2** letzten Neben-Flügel. Sowohl der Sturz des dritten Hauptes, als das Auftreten der beiden letzten Neben-Flügel liegt demnach für den Verfasser noch in der Zukunft; woraus folgt, dass er während der Herrschaft des dritten Hauptes schrieb, und dass die beiden letzten Neben-Flügel nicht der Geschichte, sondern lediglich der Phantasie des Verfassers angehören. Im Einzelnen ist noch Folgendes zu beachten: 1) Der zweite Haupt-Flügel regiert mehr als doppelt so lange als irgend einer der übrigen (11, 17). 2) Manche der Flügel, besonders der Neben-Flügel, erheben sich, ohne wirklich zur Herrschaft zu gelangen, sind also blosse Prätendenten und Usurpatoren. 3) Sämmtliche Herrscher gehören einem Reiche an und sind, oder wollen wenigstens sein Beherrscher dieses ganzen Reiches. 4) Das erste Haupt stirbt eines natürlichen Todes (12, 26); das zweite wird von dem dritten ermordet (11, 35. 12, 28). Prüfen wir nun an der Hand

Rom's, s. *Buxtorf*, *Lexicon Chaldaicum col.* 29 *sqq.* *Otho*, *Lex. rabb. s. v. Roma.* Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 29. Grünbaum, Zeitschr. der DMG. XXXI, 305—309. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. S. 348 u. sonst. — Die Bezeichnung findet sich schon im *Siphre* (s. Weber S. 60). Vgl. auch *Hieronymus*, *Comment. ad Jesaj.* 21, 11—12 (*Opp. ed. Vallarsi* IV, 217): *quidam Hebraeorum pro Duma Romam legunt, volentes prophetiam contra regnum Romanum dirigi, frivola persuasione qua semper in Idumaeae nomine Romanos existimant demonstrari.*

dieses exegetischen Resultates die einzelnen Deutungsversuche, deren wir im Ganzen drei Gruppen unterscheiden können, insofern man unter dem Adler entweder 1) Rom unter dem Königthum und der Republik, oder 2) die Griechenherrschaft, oder 3) das römische Kaiserthum verstanden hat.

1) Auf die ganze römische Geschichte von Romulus bis auf Cäsar ist das Adlergesicht von Laurence, van der Vlis und Lücke (2. Aufl.) bezogen worden. Alle drei stimmen darin überein, dass die drei Häupter Sulla, Pompejus und Cäsar seien, und dass die | Abfassung in die Zeit Cäsar's (Lücke) oder bald nach dessen Ermordung (van der Vlis) oder noch etwas später (Laurence) zu setzen sei. Die Deutung der 12 + 8 Flügel macht freilich Schwierigkeiten, da Rom nur sieben Könige hatte; und man muss sich nun helfen mit denjenigen, welche später nach der Alleinherrschaft trachteten, und mit den Parteigängern zur Zeit der Bürgerkriege. Wenn schon dies bedenklich ist, so scheitert die Deutung vollends daran, dass für einen jüdischen Apokalyptiker die Zeit vor Pompejus schlechterdings kein Interesse hatte, und dass es sich überhaupt bei der Deutung auf Rom nur um eine Zeit handeln kann, in welcher Rom eine weltbeherrschende Stellung einnahm. Denn die sämmtlichen Flügel und Häupter bedeuten Herrscher, welche über die Welt gebieten oder wenigstens gebieten wollen.

2) Auf die Zeit der Griechenherrschaft deutet Hilgenfeld das Gesicht. Und zwar verstand er früher (Apokalyptik S. 217—221) unter den 12 + 8 Flügeln die Ptolemäer. Die 12 Haupt-Flügel und die 2 ersten Neben-Flügel zählte er in folgender Weise: 1) Alexander der Grosse, 2) Ptolemäus I Lagi, 3—8) Ptolemäus II bis VII, 9) Kleopatra I, 10—14) Ptolemäus VIII Lathyrus bis XII Auletes. Die übrigen 6 Neben-Flügel sollten die Ausläufer des Ptolemäerreiches bis auf die jüngere Kleopatra († 30 v. Chr.) sein. Später (Ztschr. 1860, S. 335—358; auch noch 1888, S. 382—384) setzte er an Stelle der Ptolemäer die Seleuciden und zählte die 20 Könige von Alexander dem Grossen bis zu den seleucidischen Epigonen. Stets aber blieb er sich darin treu, die drei Häupter auf Cäsar, Antonius und Octavianus zu deuten und die Abfassung unmittelbar nach Antonius' Tod, also in's J. 30 vor Chr. zu setzen (Zeitschr. 1867, S. 285: „genau 30 vor Chr."). — Obwohl diese Deutung die 20 Könige besser unterbringt, als es bei der vorigen der Fall ist, so ist sie doch kaum haltbarer als diese. Ein Hauptverstoss ist vor allem dies, dass die 20 Flügel auf griechische Herrscher, die drei Häupter aber auf römische Herrscher bezogen werden, während der Text schlechterdings verlangt, sie alle als Herrscher eines und desselben Reiches zu nehmen. Im Einzelnen

widerspricht die Hilgenfeld'sche Deutung namentlich der bestimmten Angabe, dass der zweite Flügel mehr als doppelt so lange als irgend einer der übrigen herrschen werde (11, 17). Denn weder bei Ptolemäus I Lagi, noch bei Seleucus I Nicator trifft dies zu. Hilgenfeld hat auch das Unbequeme dieser Stelle sehr empfunden und, nachdem er sie früher für interpolirt erklären wollte, später den Ausweg ergriffen, dass der Verfasser bei jener Angabe nur die ersten sechs Flügel, nämlich die der rechten Seite, im Auge gehabt habe; und unter dieser Voraussetzung sei in der That die Notiz in Bezug auf Seleucus I zutreffend (Zeitschr. | 1867, S. 286f. 1870, S. 310f. 1888, S. 382). Allein der Text lässt eine solche Beschränkung schlechterdings nicht zu (*nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium ejus*). Ein weiterer Widerspruch gegen den Text ist die Beziehung des ersten Hauptes auf Cäsar, der bekanntlich ermordet wurde, während er nach Cap. 12, 26 *super lectum* sterben sollte. Ueberhaupt aber wird jede Deutung für unhaltbar zu erklären sein, welche das Buch vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus entstanden sein lässt. Ein Hauptzweck des Buches ist gerade der, das Volk über den Untergang Jerusalems zu trösten. Wiederholt erbittet sich Esra Aufschluss darüber, wie es möglich ist, dass die heilige Stadt im Staube liege, während die Heidenvölker frohlocken. Und er erhält darüber durch göttliche Offenbarung Belehrung und Tröstung. Solches zu schreiben, hat überhaupt nur Sinn und Zweck zu einer Zeit, da Jerusalem wirklich zerstört lag. Freilich handelt sich's um die erste Zerstörung (durch Nebukadnezar). Da aber in den nächsten Decennien nach dieser das Buch selbstverständlich nicht entstanden sein kann (schon wegen Cap. 11, 39; 12, 11, wo Daniel vorausgesetzt wird), so bleibt nur übrig, bis über die Zerstörung durch Titus herabzugehen und anzunehmen, dass der Verfasser jene erste Zerstörung gleichsam als Typus der zweiten aufgefasst wissen will, und dass die Tröstungen, welche angeblich dem Esra zu Theil wurden, in Wahrheit derjenigen Generation gelten, bei welcher die Zerstörung vom J. 70 noch in frischem Andenken stand; wenn auch vielleicht für Pseudo-Esra dieses Ereigniss schon etwas weiter zurücklag, als für Pseudo-Baruch. Eine bestimmte Anspielung auf die Zerstörung durch die Römer wird man wohl auch in den Worten finden dürfen, welche der Löwe an den Adler richtet (11, 42): *destruxisti habitationes eorum qui fructificabant, et humiliasti muros eorum qui te non nocuerunt.* Es ist sonach ohne Zweifel richtig, wenn

3) Corrodi, Lücke (1. Aufl.), Gfrörer, Dillmann, Volkmar, Ewald, Langen, Wieseler, Keil, Hausrath, Renan,

Drummond, Reuss, Rosenthal, Baldensperger, Gutschmid, Le Hir unter dem Adler das römische Kaiserthum verstehen. Sie stimmen alle darin überein, dass die Reihe der Herrscher mit Cäsar zu beginnen sei, und dass unter dem zweiten Flügel, dessen Herrschaftsdauer die der übrigen um mehr als das Doppelte übertrifft (11, 17), Augustus zu verstehen sei. Dieser Punkt darf in der That als gesichert betrachtet werden. Denn die Zählung Cäsar's als ersten römischen Kaisers kommt auch sonst vor (*Joseph. Antt.* XVIII, 2, 2. 6, 10. *Orac. Sibyll.* V, 10—15. Vgl. Volkmar S. 344). Und die Regierungszeit des Augustus wird in der Regel zu 56 Jahren berechnet, indem von | seinem ersten Consulate im J. 711 *a. U.* = 43 v. Chr. an gezählt wird (s. Volkmar S. 344. Gutschmid, Zeitschr. 1860, S. 37 = Kleine Schriften II, 244 Anm.). Nach dieser Rechnung hat wirklich die Regierungszeit des Augustus die aller übrigen römischen Kaiser der ersten drei Jahrhunderte um mehr als das Doppelte übertroffen.

Eine wesentliche Differenz besteht nun aber zwischen Gutschmid und Le Hir einerseits und allen andern oben Genannten andererseits. Während nämlich Corrodi (I, 208) und die Uebrigen die drei Häupter auf die drei flavischen Kaiser (Vespasianus, Titus, Domitianus) deuten und darnach das Buch in die letzten Decennien des ersten Jahrhunderts nach Chr. setzen, giebt Gutschmid folgende Erklärung. Die 12 Haupt-Flügel sind: 1) Cäsar, 2) Augustus, 3) Tiberius, 4) Caligula, 5) Claudius, 6) Nero, 7) Vespasian, 8) Domitian, 9) Trajan, 10) Hadrian, 11) Antoninus Pius, 12) Marcus Aurelius. Die 2 ersten Neben-Flügel sind Titus und Nerva. Die 4 folgenden Neben-Flügel: 1) Commodus, 2) Pertinax, 3) Didius Julianus, 4) Pescennius Niger. Die 3 Häupter: Septimius Severus (193—211 n. Chr.) mit seinen beiden Söhnen Caracalla und Geta. Geta wird von Caracalla ermordet, aber auch dieser fällt durch das Schwert (217 n. Chr.). Die 2 letzten Neben-Flügel sind Macrinus und sein Sohn Diadumenianus, welche im J. 218 ermordet wurden. Unmittelbar zuvor, im Juni 218 soll das Adlergesicht verfasst sein (Zeitschr. 1860, S. 48 = Kleine Schriften II, 254). Uebrigens hält Gutschmid das Adlergesicht für spätere Interpolation und setzt die Hauptmasse des Buches, mit geringer Abweichung von Hilgenfeld, in das J. 31 vor Chr. — Fast in allen Punkten ist in der Deutung des Adlergesichtes Le Hir mit ihm zusammengetroffen (*Études Bibliques* I, 184—192). Die einzige Abweichung ist die, dass er mit Berufung auf die Kaiserliste des Clemens Alexandrinus die Regierung des Marcus Aurelius und Commodus als eine einzige rechnet, daher den Commodus noch zu den Haupt-Flügeln zählt, und dafür bei den Neben-Flügeln nach Pescennius Niger noch

Clodius Albinus einschaltet. Auch er setzt aber nicht die Abfassung des ganzen Buches in das J. 218, unterscheidet vielmehr zwischen einer jüdischen Grundschrift und einer christlichen Ueberarbeitung. Erstere, schon im Briefe des Barnabas benützt, soll im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts nach Chr. entstanden sein; die christliche Ueberarbeitung aber, welcher auch das Adlergesicht angehört, im J. 218 nach Chr. (*Études Bibliques* I, 207 *sq.*).

Das Bestechende dieser Deutung ist, dass sie die 12 + 8 Flügel wirklich im Einzelnen nachweist, was bei der Beziehung auf die Flavier-Zeit nicht gelingen will. Aber trotzdem ist sie sicherlich unrichtig. Vor allem steht entgegen, dass Clemens Alexandrinus | das Buch bereits citirt. Es war also gegen Ende des zweiten Jahrhunderts schon vorhanden. Gutschmi und Le Hir müssen daher das Adlergesicht als späteren Einschub betrachten. Ein solcher wäre an sich möglich, ist aber bei der Uebereinstimmung aller Versionen nicht wahrscheinlich. Auch passt die politische Stimmung, welche in dem Adlergesicht zum Ausdruck kommt, viel besser in die Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems als in eine spätere. Dazu kommt, dass auch im Einzelnen Manches nicht stimmt. Galba, Otho, Vitellius werden ganz übergangen. Commodus wird von Gutschmid als Neben-Flügel gezählt, von Le Hir mit Marcus Aurelius zusammengenommen, was beides sehr gezwungen ist. Das Schlimmste aber ist, dass die beiden ersten Neben-Flügel Titus und Nerva nicht, wie es doch der Text (12, 21) verlangt, *appropinquante tempore medio*, d. h. kurz vor dem Interregnum, vor der Zeit der Verwirrung, sondern mitten zwischen der friedlichen Herrschaft der Haupt-Flügel regierten[56]).

Man wird sonach doch bei der gewöhnlichen Deutung auf die Flavier-Zeit stehen zu bleiben haben. Es ist ja unverkennbar, dass alles über die drei Häupter Gesagte vortrefflich auf die flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian passt. Sie, die den Untergang der heiligen Stadt herbeigeführt hatten, waren für den Juden wirklich der Höhepunkt der Macht und der Gottlosigkeit. Vespasian starb, wie es 12, 26 heisst, *super lectum et tamen cum tormentis* (vgl. *Sueton. Vesp.* 24. *Dio Cass.* LXVI, 17). Titus wurde freilich nicht, wie 11, 35; 12, 28 vorausgesetzt wird, durch Domitian ermordet. Aber der Glaube daran war doch verbreitet, und Domitian selbst gab durch sein Verhalten beim Tode des Bruders hinreichende Veranlassung zu diesem Gerüchte (*Sueton. Domitian.* 2. *Dio Cass.* LXVI, 26. *Orac. Sibyll.* XII, 120—123. *Aurelius Victor Caes.* 10 u. 11 sagt direct, dass Titus durch Domitian vergiftet worden sei). Auch

56) S. gegen Gutschmid auch Volkmar S. 389 f.

dies entspricht der Wirklichkeit, dass einige der Neben-Flügel, d. h. der Usurpatoren, von dem grossen Haupte mit Hülfe der beiden andern Häupter vernichtet werden. Aber freilich die Unterbringung der 12 + 8 Flügel bietet nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Die 12 Haupt-Flügel lassen sich mit Gfrörer, Dillmann (früher) und Wieseler etwa so zählen: 1) Caesar, 2) Augustus, 3) Tiberius, 4) Caligula, 5) Claudius, 6) Nero, 7) Galba, 8) Otho, 9) Vitellius; dazu die drei Usurpatoren: 10) Vindex, 11) Nymphidius, 12) Piso. Aber was ist mit den 8 Neben-Flügeln zu thun? Um mit ihnen fertig zu werden, hat Ewald angenommen, | dass in den 12 Haupt-Flügeln sowohl die 8 Neben-Flügel als die 3 Häupter schon mit enthalten seien, also die drei Herrscher-Gruppen zu identificiren und im Ganzen nur 12 Herrscher (von Caesar bis Domitian) zu zählen seien. Das ist exegetisch unmöglich. Auch Langen verfährt willkürlich, wenn er die Zahlen nur als runde Summen nehmen und unter den 12 Haupt-Flügeln die sechs julischen Kaiser verstehen will. Denn der Text verlangt 12 + 8 Herrscher oder wenigstens Prätendenten. Aus letzterem Grunde wird es auch nicht möglich sein, die Flügel paarweise zu nehmen, so dass nicht 12 + 8, sondern 6 + 4 Herrscher zu zählen wären. Diesen Weg haben Volkmar, Renan und später Dillmann (in seiner Abhandlung vom J. 1888) und Clemen (Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 242) eingeschlagen, indem sie unter den 6 grossen Flügel-Paaren die julischen Kaiser von Caesar bis Nero, unter den 4 kleinen Flügel-Paaren die Kaiser Galba, Otho, Vitellius und Nerva verstehen. Für diese Lösung scheint zu sprechen: 1) dass die 8 kleinen Flügel in der That paarweise vorgeführt werden, 2) dass die 6 + 4 Herrscher in der Geschichte nachweisbar sind. Aber es steht entgegen der Text von Cap. 12, 14: *regnabunt autem in ea duodecim reges, unus post unum*, und 12, 20: *exsurgent enim in ipso octo reges.* Dillmann hat daher angenommen, dass hier, in der Deutung der Vision, der Text später entsprechend der Situation um 218 n. Chr. geändert sei, während der Wortlaut der Vision die paarweise Zählung der Flügel sehr wohl gestatte. Auch letzteres ist aber kaum der Fall. Denn nach Erwähnung der *duodecim alae pennarum* (11, 1) heisst es 11, 13 *surrexit una penna et regnavit . . . et venit ei finis et non apparuit, . . . et sequens exsurrexit* . . . 11, 18 *et levavit se tertia et tenuit principatum etc.* Die Flügel werden also einzeln gezählt. Auch bei den acht kleinen Flügeln erleidet die paarweise Vorführung doch eine Ausnahme (11, 26, wo Bensly's Text zu vgl.). Der Annahme späterer Text-Aenderung steht auch die grosse Uebereinstimmung aller Versionen entgegen. Man wird demnach doch mit 12 + 8 Herrschern zu

rechnen haben. Unhaltbar ist es aber, wenn Gfrörer (I, 90 f.) die 8 Neben-Flügel theils auf Herodes und einige seiner Nachkommen, theils auf jüdische (!!) Parteiführer, wie Johannes von Gischala und Simon Bar-Giora, beziehen will; oder wenn Wieseler die sämmtlichen 8 Neben-Flügel auf die herodianische Dynastie deutet. Die Neben-Flügel unterscheiden sich ja von den Haupt-Flügeln nur dadurch, dass ihre Herrschaft kurz und ohnmächtig ist (12, 20), oder dass sie gar nicht wirklich zur Herrschaft gelangen (11, 25—27). Im Uebrigen sind sie so gut wie die Haupt-Flügel Gebieter des ganzen Reiches oder wollen es wenigstens sein. An Vasallenfürsten kann also nicht gedacht werden; sondern nur mit Corrodi (Gesch. des Chiliasmus I, 207) an „Gouverneurs, Competenten des Thrones und Rebellen", oder mit Dillmann (früher, Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 312) an „römische Feldherren und Prätendenten". Allerdings mussten wir die bekannteren Usurpatoren schon in Anspruch nehmen, um nur die Zwölfzahl voll zu erhalten. Allein es scheint eben, dass der Verfasser alle diejenigen römischen Feldherren mitzählt, die in der Zeit der Verwirrung (68—70) irgend einmal mit Herrschaftsgelüsten auftraten. Und solcher möchten sich doch am Ende noch 6 aufbringen lassen. Denn nur um 6 handelt es sich, da, wie wir wissen, die beiden letzten Neben-Flügel keine geschichtlichen Personen repräsentiren.

Ist die Deutung der drei Häupter auf die flavischen Kaiser richtig, so ist die Abfassungszeit leicht zu bestimmen. Wir sahen bereits, dass der Verfasser unter der Herrschaft des dritten Hauptes schrieb, indem er von der Todesart des zweiten schon Kenntniss hat, andererseits aber den Sturz des dritten erst nach dem Auftreten des Messias erwartet. Die Abfassung ist daher nicht mit Corrodi und Ewald schon unter Titus, aber auch nicht mit Volkmar, Langen, | Hausrath, Renan, Rosenthal und Dillmann (1888) erst unter Nerva, oder vollends mit Baldensperger unter Trajan, sondern mit Gfrörer, Dillmann (früher), Wieseler und Reuss unter Domitian (81—96 nach Chr.) zu setzen.

Auch unsere Apokalypse ist, wie die des Baruch, von Kabisch und Faye in eine Anzahl von Quellenschriften aufgelöst worden, welche erst durch einen späteren Redactor vereinigt worden seien. Kabisch nimmt fünf, Faye vier Quellenschriften an. Die Gründe sind analoge wie bei der Baruch-Apokalypse. Sie werden auch hier wie dort nicht als durchschlagend zu betrachten sein (vgl. oben S. 229 und Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 237 ff.).

Die Bezeichnung unseres Buches als viertes Buch Esra ist nur in der lateinischen Kirche üblich. Sie beruht darauf, dass die kanonischen Bücher Esra und Nehemia als I. und II. *Esra*, und der Esra der griechischen Bibel als III. *Esra* gezählt wurden (so *Hieronymus, praefat. in version. libr. Ezrae, Opp. ed. Vallarsi* IX, 1524: *Nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est; nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur*). Diese Zählung ist auch in der officiellen römischen Vulgata beibehalten, wo der III. und IV. *Esra* als Anhang nach dem Neuen Testamente folgen. In der Handschrift von Amiens, aus welcher Bensly das lateinische Fragment herausgegeben hat, werden die kanonischen Bücher Esra und Nehemia zusammen als I. *Esra*, der sogenannte dritte Esra als II. *Esra* gezählt, und das vierte Buch Esra in drei Bücher getheilt, indem Cap. 1—2 als III. *Esra*, Cap. 3—14 als IV. *Esra*, und Cap. 15—16 als V. *Esra* gezählt werden (*Bensly, The missing fragment p.* 6). Aehnlich, nur noch complicirter, im Sangermanensis und dessen Tochter-Handschriften (*Bensly p.* 85 *sq.*). — Die älteste Bezeichnung scheint Ἔσδρας ὁ προφήτης gewesen zu sein (*Clemens Alex. Strom.* III, 16, 100) oder Ἔσδρα ἀποκάλυψις, denn unter dem Apokryphum dieses Namens, welches in dem von Montfaucon, Cotelier, Hody und Pitra herausgegebenen Apokryphen-Verzeichnisse aufgeführt wird (s. unten V, 8), ist wohl unser IV. Esra zu verstehen. — Mehr über die verschiedenen Titel s. bei Volkmar, Das vierte Buch Esra S. 3. 276 ff. Hilgenfeld, *Messias Judaeorum p.* XVIII—XXII. *James, proleg.* zu Bensly's Ausg. (1895) S. XXIV—XXVII.

Gebrauch und Ansehen in der christlichen Kirche. — Eine Benützung unseres Buches im Neuen Testamente (welche z. B. Hilgenfeld, *Messias Judaeorum p.* LXIV *sqq.* und Steck, Galaterbrief 1888, S. 231—235 angenommen haben) ist nicht nachweisbar. — Dagegen geht auf IV Esra wahrscheinlich zurück *Barnabae epist. c.* 12: Ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· Καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· Ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ. Vgl. IV *Esra* 4, 33: *quomodo et quando haec?* . . . 5, 5: *si de ligno sanguis stillabit.* Freilich fehlt hier die erste Hälfte des Citates. Doch wird dasselbe wohl mit Recht schon von Le Moyne und Fabricius (*Cod. pseudepigr.* II, 184) auf IV Esra zurückgeführt. Vgl. auch Cotelier, Hilgenfeld und Harnack in ihren Ausgaben des Barnabasbriefes; Hilgenfeld, Die apostol. Väter S. 47. — Ebenfalls aus IV Esra stammt höchst wahrscheinlich die Legende, dass die sämmtlichen heiligen Schriften, welche bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar zu Grunde gegangen waren, durch Esra auf wunderbare Weise wiederhergestellt worden seien. So schon *Irenaeus* III, 21, 2. *Tertullian. De cultu femin.* I, 3. *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 149. *Priscillian.* III, 68 *ed. Schepss p.* 52. Vgl. IV *Esra* 14, 18—22 u. 37—47. *Fabricius, Codex pseudepigr.* I, 1156—1160. *Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* 107. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 414 f. (Art. „Kanon des A. T.'s"). Zahn, Gesch. des Kanons I, 1, 118. *James p.* XXXVII *sq.* — Das erste ausdrückliche Citat ist *Clemens Alex. Strom.* III, 16, 100: „Διὰ τί γὰρ οὐκ ἐγένετο ἡ μήτρα τῆς μητρός μου τάφος, ἵνα μὴ ἴδω τὸν μόχθον τοῦ Ἰακὼβ καὶ τὸν κόπον τοῦ γένους Ἰσραήλ;" Ἔσδρας ὁ προφήτης λέγει. Vgl. IV *Esra* 5, 35. — „Priscillianus (*tract.* III, 68 *ed. Schepss. p.* 52) argumentirt auf Grund der allgemein geglaubten Erzählung des 4. Esrabuchs über die Wiederherstellung der Schrift durch Esra für die Anerkennung dieses Buchs als eines zwar nicht kanonischen, aber doch heiligen"

(Zahn, Gesch. des Kanons I, 1, 118): *recte illi libro fidem damus, qui Hesdra auctore prolatus, etsi in canone non ponitur, ad elogium redditi divini testamenti digna rerum veneratione retinetur.* — Wiederholt wird unser Buch als prophetisches namentlich von Ambrosius benützt und citirt. S. die Stellen bei *Fabricius Cod. pseudep.* II, 183, 185 *sqq. Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* XXII *sq. Le Hir, Études bibliques* I, 142. *Bensly, The missing fragment p.* 74—76. *James p.* XXXII *sqq.* — Zwei Citate auch in der pseudoambrosianischen *Altercatio contra eos qui animam non confitentur esse facturam*, hrsg. von Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I (1883), S. 227—229; vgl. dazu Caspari's Prolegomena S. XI—XIII. — Auch in dem sogenannten *Opus imperfectum in Matthaeum*, das unter den Werken | des Chrysostomus gedruckt ist (*ed. Montfaucon t.* VI), *homil.* XXXIV *s. fin.* wird unser Buch als *propheta Esdras* citirt (IV *Esra* 5, 42). — Nur Hieronymus, der überhaupt den kritischen Standpunkt gegenüber den Apokryphen vertritt, äussert sich ungünstig. S. die oben (S. 244) citirte Stelle aus der *praef. in version. libr. Ezrae*, und besonders *Adv. Vigilantium c.* 6 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 393): *Tu vigilans dormis et dormiens scribis et proponis mihi librum apocryphum, qui sub nomine Esdrae a te et similibus tui legitur, ubi scriptum est, quod post mortem nullus pro aliis audeat deprecari, quem ego librum numquam legi. Quid enim necesse est in manus sumere, quod ecclesia non recipit.* — Obwohl es aber vom officiellen Kanon ausgeschlossen blieb, hat es doch, namentlich im Mittelalter, weite Verbreitung gefunden. Bensly hat mehr als sechzig lateinische Bibelhandschriften nachgewiesen, in welchen es sich findet (*Bensly, The missing fragment p.* 42, 82 *sqq.*); und dabei sind die italienischen Bibliotheken kaum berücksichtigt. In der officiellen Vulgata ist es, wie schon erwähnt, im Anhang gedruckt. Auch in nicht wenige deutsche Bibel-Ausgaben, und zwar sowohl katholische als lutherische und reformirte, ist es aufgenommen (s. die Nachweise bei Gildemeister, *Esdrae liber quartus arabice* 1877, *p.* 42). — Ueber die Geschichte des Gebrauches vgl. auch *Fabricius, Codex pseudepigr.* II, 174—192. Ders., *Cod. apocryph. Nov. Test.* I, 936—938. Volkmar, Das vierte Buch Esra S. 273 f. 284 ff. *Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* XVIII—XXIV. LXIX *sq. James, proleg.* zu Bensly's Ausg. (1895) S. XXVII—XXXVIII.

Mit dem vierten Buche Esra ist nicht zu verwechseln die christliche Apokalypse Esra's, welche Tischendorf herausgegeben hat (*Apocalypses apocryphae, Lips.* 1866, *p.* 24—33). Vgl. darüber: Tischendorf, Stud. und Krit. 1851, S. 423 ff. Ders., *Prolegom.* zu seiner Ausgabe *p.* XII—XIV. *Le Hir, Études bibliques* (*Paris* 1869) II, 120—122. — Eine Esra-Apokalypse über die Dauer der Herrschaft des Islam ist syrisch mit deutscher Uebersetzung hrsg. von Baethgen in Stade's Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1886, S. 199—213. Dieselbe nach einer Pariser Handschrift auch von *Chabot, Revue sémitique* II, 1894, *p.* 242—250, 333—346. Ueber eine arabische Uebersetzung derselben s. *Gottheil, Hebraica* IV, 1888, *p.* 14—17. Vgl. auch: Iselin, Apokalyptische Studien I—II (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1887, S. 60—64, 130—136). — Unter der Ἔσδρα ἀποκάλυψις, welche in dem von Montfaucon, Pitra u. A. herausgegebenen Apokryphenverzeichnisse aufgeführt wird, ist vermuthlich das vierte Buch Esra zu verstehen (s. unten V, 8). — Vgl. über die Esra-Apokryphen auch *Fabricius, Cod. pseudepigr.* I, 1162. *James p.* LXXXVI—LXXXIX. — Ueber die späteren Zusätze zum vierten Buch Esra (Cap. I—II und XV—XVI), welche in den Handschriften noch

als besondere Esrabücher erscheinen und erst im gedruckten Texte enger damit verbunden wurden, s. Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 356; Bensly, *The missing fragment p.* 35—40; *James p.* XXXVIII—LXXX.

Die uns erhaltenen Texte des vierten Buches Esra sind folgende:

1) Die alte lateinische Uebersetzung, die wörtlichste und darum wichtigste von allen. Der vulgäre Text, wie er lange Zeit hindurch gedruckt wurde, war sehr incorrect. In der Ausgabe von *Fabricius* (*Codex pseudepigraphus Vet. Test. t.* II, 1723, *p.* 173—307) ist die arabische Version, welche Ockley 1711 in englischer Uebersetzung bekannt gemacht hatte, durchgängig mit dem lateinischen Texte verglichen. Den Grund zur Herstellung eines kritischen Textes hat Sabatier gelegt durch Mittheilung der Varianten des wichtigen *codex Sangermanensis* (*Sabatier*, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* III, 1743, *p.* 1038, 1069—1084). Zahlreiche Verbesserungsvorschläge auf Grund des Sangermanensis und der im J. 1820 durch Laurence publicirten aethiopischen Version gab van der Vlis (*Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto, Amstelod.* 1839). Die erste kritische Ausgabe lieferte Volkmar (Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, Zweite Abth.: Das vierte Buch Esra. Tüb. 1863). Für dieselbe ist Sabatier's Collation des Sangermanensis und eine von Volkmar selbst verglichene Züricher Handschrift benützt. Beide Handschriften waren indess nicht mit genügender Sorgfalt collationirt, wie die späteren Ausgaben von Hilgenfeld (*Messias Judaeorum*, *Lips.* 1869) und Fritzsche (*Libri apocryphi Vet. Test. graece, Lips.* 1871) gezeigt haben. Sie geben beide den lateinischen Text auf Grund von drei Handschriften: a) des *cod. Sangermanensis,* datirt vom J. 822 nach Chr. (Bensly, *The missing fragment* S. 5), für Hilgenfeld's Ausgabe neu verglichen von Zotenberg, b) des *cod. Turicensis saec.* XIII, ebenfalls für Hilgenfeld's Ausgabe von Fritzsche neu collationirt, c) eines *cod. Dresdensis saec.* XV, verglichen von Hilgenfeld. — In allen diesen Ausgaben fehlt zwischen *c.* 7, 35 und 7, 36 ein grosses Stück, das nur aus den orientalischen Versionen ergänzt werden konnte. Die Lücke ist (wie Gildemeister nach einer brieflichen Mittheilung an Bensly bereits im J. 1865 wahrgenommen hat) durch Ausschneiden eines Blattes aus dem *cod. Sangermanensis* entstanden. Daraus folgt, dass alle Handschriften, welche genau dieselbe Lücke haben, aus dem *Sangermanensis* geflossen und demnach ohne selbständigen Werth sind. Dies gilt nicht nur von der Züricher und Dresdener Handschrift, sondern überhaupt von der grossen Mehrzahl aller bisher bekannten (Bensly, *The missing fragment* S. 42, 82 ff. hat deren etwa sechzig nachgewiesen!)[57]). Unabhängig vom *Sangermanensis* sind, soweit bis jetzt constatirt ist, nur folgende fünf erst seit 1875 nach und nach bekannt gewordene Handschriften, welche sämmtlich das im *Sang.* fehlende Stück enthalten (s. die Uebersicht von James in seiner Einleitung 1895, S. XII—XX, auch Berger, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques t.* XXXIV, 2e *partie,* 1893, *p.* 143—145; über die einzelnen Handschriften: Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris* 1893, *p.* 21—24, 93 ff. 103). 1) Die Handschrift von Amiens, früher in Corbie bei Amiens, *saec.* IX, aus welcher Bensly zuerst das im *Sang.*

57) Ueber zwei Pariser und zwei Berliner Handschriften s. *Gildemeister*, *Esdrae liber quartus Arabice* 1877, *p.* 44 *fin.*

fehlende Stück herausgegeben hat (*Bensly*, *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered and edited with an introduction and notes, Cambridge* 1875. Vgl. Theol. Litztg. 1876, 43 f. Abdruck des Textes auch bei Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, S. 421—435). 2) Die grosse Bibel von Alcalá, jetzt in Madrid, *saec.* IX—X, aus welcher der Orientalist John Palmer († 1840) bereits im J. 1826 das im *Sang.* fehlende Stück abgeschrieben hat. Herausgegeben wurde dasselbe aus seinem Nachlass erst fünfzig Jahre später durch Wood, *Journal of Philology, vol.* VII, 1877, *p.* 264—278. 3) Die Handschrift der *Bibliothèque Mazarine* in Paris, *saec.* XI, auf welche Berger zuerst aufmerksam gemacht hat (*Berger*, *Un manuscrit complet du* IV[e] *livre d'Esdras*, in: *Revue de théol. et de philos.* 1885, *p.* 414—419). 4) Die Bibel von Avila, jetzt in Madrid, *saec.* XIII *init.* Der Text des IV Esra, welchen Berger hier 1886 entdeckt hat, ist wahrscheinlich aus der Bibel von Alcalá abgeschrieben. 5) Die Bibel von San Isidro in Leon in Spanien, datirt vom J. 1162 (*codex Legionensis*). Der ebenfalls von Berger 1886 hier entdeckte Text des IV Esra weicht von dem der anderen Handschriften stark ab. — Auf Grund des *Sangermanensis* und der oben unter Nr. 1—3 genannten Handschriften (alle vier von Bensly selbst collationirt) ist der Text neu constituirt in der Cambridger Ausgabe, welche Bensly bearbeitet und zu welcher nach dessen Tode († 1893) James die Prolegomena geschrieben hat (*The fourth book of Ezra, the latin version edited from the MSS. by R. Bensly, with an introduction by M. R. James* [= *Texts and Studies ed. by Robinson vol.* III *No.* 2] *Cambridge* 1895). — So werthvoll diese Ausgabe ist, so ist doch auch sie nicht abschliessend, da der *cod. Legionensis* für sie nicht verwerthet ist, und da die lateinischen Bibelhandschriften der meisten italienischen Bibliotheken für unser Buch überhaupt noch nicht untersucht sind. Emendationen und Erläuterungen zu Bensly's Text giebt Wellhausen, Göttinger gel. Anzeigen 1896, S. 10—13.

Eine besondere Ueberlieferung hat die sog. *confessio Esrae*, d. h. das Stück IV *Esra* VIII, 20—36, welches oft für sich abgeschrieben worden ist. Vgl. die Einleitung von James *p.* XX *sq.* LXXX—LXXXVI und den Text S. 93 f.

2) Die syrische Uebersetzung, neben der lateinischen die beste und zuverlässigste, erhalten in der grossen Mailänder Peschito-Handschrift (*cod. Ambros. B.* 21. *Inf.*). Sie wurde erst durch Ceriani veröffentlicht, zuerst in lateinischer Uebersetzung (*Ceriani*, *Monumenta sacra et profana t.* I, *fasc.* 2, *Mediolan.* 1866, *p.* 99—124), dann im syrischen Texte selbst (*Ceriani*, *Monumenta sacra et profana t.* V, *fasc.* 1, *Mediolan.* 1868, *p.* 4—111). Letzterer ist auch enthalten in der photolithographischen Nachbildung der ganzen Handschrift (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex cod. Ambr. photolithographice ed. Ceriani*, 2 Bde. in 4 Thln., Mailand 1876—1883, vgl. oben S. 231). Die lateinische Uebersetzung Ceriani's hat Hilgenfeld seinem *Messias Judaeorum* (*Lips.* 1869) einverleibt.

3) Die aethiopische Uebersetzung, ebenfalls von Werth für die Reconstruction des Urtextes. Herausgegeben wurde sie bereits von Laurence mit lateinischer und englischer Uebersetzung, aber nur nach einer Handschrift (*Laurence*, *Primi Ezrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica, nunc primo in medium prolata et Latine Angliceque reddita, Oxoniae et Londini* 1820). Manches hat van der Vlis berichtigt (*Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto*, *Amst.* 1839). Eine Sammlung von

Varianten anderer Handschriften gab Dillmann im Anhang zu Ewald's Abhandlung (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XI, 1862—1863). Auf Grund der Dillmann'schen Varianten und mit Vergleichung einer Berliner Handschrift hat dann Praetorius die lateinische Uebersetzung mehrfach berichtigt, welche Hilgenfeld in seinen *Messias Judaeorum* (*Lips.* 1869) aufgenommen hat. Eine kritische Ausgabe lieferte erst Dillmann in seiner *Biblia Veteris Testamenti aethiopica tom.* V: *Libri apocryphi, Berol.* 1894. Für den Text des IV *Esra* (= *Esdrae apocalypsis p.* 153—193) sind hier von den mehr als zwanzig in Europa befindlichen Handschriften zehn benützt. Diejenigen, welche infolge der Eroberung Magdala's im englisch-abessinischen Kriege (1868) in das britische Museum in London gekommen sind, sind alle jüngeren Datums und von Dillmann nicht benützt (s. dessen Bemerkungen S. 192 f.).

4) Die beiden arabischen Uebersetzungen sind wegen der grossen Freiheiten, welche sich ihre Verfasser erlaubt haben, nur von untergeordneter Bedeutung. a) Die eine, in einer Handschrift der Bodlejana zu Oxford, ist zunächst nur in englischer Uebersetzung bekannt gemacht worden von Ockley (in Whiston's *Primitive Christianity revived, vol.* IV, *London* 1711). Den arabischen Text gab erst Ewald (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XI, 1862—1863). Berichtigungen zu Ockley's Uebersetzung und zu Ewald's Text lieferte Steiner (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1868, S. 426—433), mit dessen Unterstützung auch Hilgenfeld eine lateinische Uebertragung für seinen *Messias Judaeorum* bearbeitete (*Lips.* 1869). Dieselbe Uebersetzung ist auch in einem Codex Vaticanus enthalten, der zwar nur eine Abschrift des Bodlejanus, aber dadurch von Werth ist, dass er zu einer Zeit angefertigt wurde, als ein im Bodl. jetzt fehlendes Blatt noch in demselben vorhanden war (*Bensly, The missing fragment p.* 77 *sq. Gildemeister, Esdrae liber quartus p.* 3; letzterer giebt S. 6—8 den Text dieses in Ewald's Ausg. fehlenden Stückes). — b) Von einer anderen arabischen Uebersetzung existirt ein Auszug ebenfalls in einem Cod. Bodlejanus, wonach ihn Ewald herausgegeben hat (a. a. O.). Eine deutsche Uebersetzung dieses Auszuges lieferte Steiner (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1868, S. 396—425). Ueber denselben vgl. auch Ewald, Nachrichten von der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1863, S. 163—180. Der vollständige Text dieser Uebersetzung ist nach einem Cod. Vaticanus, arab. und latein., herausgegeben von Gildemeister (*Esdrae liber quartus arabice, e codice Vaticano nunc primum edidit, Bonnae* 1877).

5) Die armenische Uebersetzung, noch freier als die arabische und für die Herstellung des Urtextes wenig brauchbar. Gedruckt wurde sie schon 1805 in der von den Mechitharisten besorgten Ausgabe der armenischen Bibel; aber erst Ceriani zog sie aus der Vergessenheit hervor, und Ewald gab Proben in deutscher Uebersetzung (Nachrichten von der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1865, S. 504—516). Eine von Petermann mit Vergleichung von vier Handschriften angefertigte lateinische Uebersetzung findet sich in Hilgenfeld's *Messias Judaeorum* (*Lips.* 1869). Der armenische Text ist auch gedruckt in der von den Mechitharisten zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T. — In den älteren Ausgaben der armenischen Bibel (zuerst 1666) ist eine armenische Uebersetzung unseres | Buches gedruckt, welche der erste Herausgeber Uskanus selbst erst nach der Vulgata angefertigt hat (s. Scholz Einl. in die heiligen Schriften Bd. I, 1845,

S. 501. *Gildemeister*, *Esdrae liber quartus arabice p.* 43. Hiernach ist Bensly S. 2 Anm. 2 zu berichtigen).

Deutsche Uebersetzungen schon in manchen deutschen Bibeln (s. oben 245). Separat: Das Buch so in der lateinischen Bibel genannt wird das vierte Buch Esdrä u. s. w. durch Joh. Assenburgium, 1598 (ein Exemplar z. B. in der Göttinger Univ.-Bibl.). — Neuere: Volkmar (Das vierte Buch Esra 1863); Ewald (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XI, 1862—1863); Zöckler (Kurzgefasster Kommentar zu den heil. Schriften A. T.'s, 9. Abth. Die Apokryphen des A. T.'s, 1891; dazu die Anzeige von Gunkel, Theol. Litztg. 1892, 126—130). — Französisch: *Migne*, *Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 570—647. — Englisch: *Bissell* (*The apocrypha of the Old Testament, New York* 1880, *p.* 641—664); *Lupton* (*Wace' Apocrypha* 1888, *vol.* I *p.* 71—148, den genauen Titel s. oben S. 145).

Eine Rückübersetzung in's Griechische versuchte Hilgenfeld, *Messias Judaeorum, Lips.* 1869, *p.* 36—113.

Kritische Untersuchungen. Die ältere Literatur s. bei *Fabricius, Codex pseudepigr.* II, 174 *sqq.* Lücke, Einl. S. 187 ff. Volkmar, Das vierte Buch Esra (1863) S. 273—275. 374 ff. *Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* LIV *sqq.* — Corrodi (auch Corodi), Kritische Geschichte des Chiliasmus Bd. I, 1781, S. 179—230. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (auch unter dem Titel: Geschichte des Urchristenthums Bd. 1—2) 1838, I, 69—93. — Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. 1852) S. 144—212. — Bleek, Stud. und Krit. 1854, S. 982—990 (Anz. von Lücke's Einl.). — Noack, Der Ursprung des Christenthums Bd. I (1857) S. 341—363. — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (1857) S. 185—242. Ders., Die Propheten Esra und Daniel, 1863. Ders., Zeitschr. für wissensch. Theologie Bd. I, 1858, S. 250—270. III, 1860, S. 335—358. VI, 1863, S. 229—292. 457 f. X, 1867, S. 87—91, 263—295. XIII, 1870, S. 308—319. XIX, 1876, S. 421—435. XXIX, 1886, S. 139—147. XXXI, 1888, S. 380—384. — Gutschmid, Die Apokalypse des Esra und ihre späteren Bearbeitungen (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1860, S. 1—81, abgedr. in: Kleine Schriften von Gutschmid II, 211—284). — Dillmann, in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 1860, S. 310—312. 2. Aufl. XII, 1883 S. 353—356 (Art. „Pseudepigraphen"). Ders., Ueber das Adlergesicht in der Apokalypse des Esra (Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1888, S. 215—237). — Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, zweite Abth.: Das vierte Buch Esra, Tüb. 1863. Vorher von demselben: Das vierte Buch Esra und apokalyptische Geheimnisse überhaupt, Zürich 1858. Einige Bemerkungen über Apokalyptik (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1861, S. 83—92). — Ewald, Das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen arabischen Uebersetzungen und einer neuen Wiederherstellung (Abhandlungen der königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Bd. XI, 1862—1863, histor.-philol. Classe, S. 133—230. Auch als Separat-Abdruck). Ders., Gesch. des Volkes Israel Bd. VII, 3. Aufl. 1868, S. 69—83. — *Ceriani*, *Sul Das vierte Ezrabuch del Dottor Enrico Ewald* (*Estratto dalle Memorie del R. Instituto Lombardo di scienze e lettere*) *Milano* 1865. — Langen, Das Judenthum in Palästina 1866, S. 112—139. — *Le Hir*, *Du* IV^e^ *livre d'Esdras* (*Études Bibliques*, 2 *voll. Paris* 1869, I, 139—250). — Wieseler, Das vierte Buch Esra nach Inhalt und Alter untersucht (Stud. und Krit. 1870, S. 263—304). — Keil, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in die kanon. und apokr. Schriften des A. T., 3. Aufl. 1873, S. 758—764. — Hausrath Neutestamentl.

Zeitgesch. 2. Aufl. IV, 80—88 (1. Aufl. III, 282—289). — *Renan*, *L'apocalypse de l'an* 97 (*Revue des deux mondes* 1875, 1er *mars p.* 127—144). Ders., *Les évangiles* 1877, *p.* 348—373. — *Drummond*, *The Jewish Messiah* 1877, *p.* 84—117. — Reuss, Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) § 597. — Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's, 1885, S. 39—71. — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu (2. Aufl. 1892) S. 37—42. — Kabisch, Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht, 1889 (hierüber Gunkel, Theol. Litztg. 1891, *col.* 5—11). — *Faye*, *Les apocalypses juives*, 1892, *p.* 14—25, 35—45, 103—123, 155—165 (vgl. Theol. Litztg. 1893, 277). — Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 237—246.

6. Die Apokalypse Abrahams.

Eine, wie es scheint, nur in slavischer Sprache erhaltene Apokalypse Abrahams ist seit 1863 mehrfach gedruckt, aber erst durch die deutsche Uebersetzung Bonwetsch's (1897) weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden. Es wird hier zunächst (*c.* 1—8) erzählt, wie Abraham schweren Anstoss nimmt an dem thörichten Götzendienst seines Vaters Tharah. Den steinernen Götzen Marumath findet er ebenso nichtig wie den hölzernen Götzen Barisat. Dies erregt das Wohlgefallen des „vorweltlichen, starken“ Gottes, welcher den Engel Jaoel zum Behuf weiterer Belehrung zu ihm sendet (*c.* 9 ff.). Der Engel weist ihn an, zu opfern (*c.* 9 u. 12 nach Gen. 15, 9), und fährt dann mit Abraham auf einer Taube gen Himmel (*c.* 15). Dort empfängt Abraham allerlei Offenbarungen, namentlich über die Geschichte seines Geschlechtes. Zuletzt wird er plötzlich wieder auf die Erde versetzt. — Der Inhalt des Buches macht es wahrscheinlich, dass es in der Hauptsache jüdischen Ursprunges ist (so auch Bonwetsch S. 61 f.). Dafür sprechen schon die gehäuften Gottesnamen *c.* 17 (heiliger El, Gott, Alleinherrscher Ewiger, Starker, Heiliger, Sabaoth, sehr Herrlicher, El, El, El, El, Jaoel), die ständige Bezeichnung Gottes als „Vorweltlicher, Starker“, das durchgängige Interesse für das Volk Israel als solches: es ist das auserwählte Volk (*c.* 22); den Gerechten aus Abrahams Samen wird verheissen, dass sie „gefestigt werden durch Opfer und Gaben der Gerechtigkeit und Wahrheit in dem Aeon der Gerechten und sie werden verderben, die sie verderbt haben und werden schmähen, die sie geschmäht haben“ (*c.* 29). Gott wird herbeirufen sein verhöhntes Volk von den Nationen und verbrennen mit Feuer die, welche sie geschmäht und welche unter ihnen geherrscht haben in diesem Aeon (*c.* 31). Christliches findet sich nur in *c.* 29; denn der „geschmähte und geschlagene Mann“, auf welchen die Heiden hoffen, ist sicher Christus. — Es dürfte hier also eine jüdische Apokalypse in leichter christlicher

Ueberarbeitung vorliegen. Wie stark die Umgestaltungen sind, welche sie von ihrem Ursprung bis zu den uns erhaltenen slavischen Texten erfahren hat, wird sich näher nicht mehr ermitteln lassen. Für das verhältnissmässige Alter der Grundschrift spricht die Thatsache ihrer Aufnahme von Seite der christlichen Kirche. Eine ziemlich deutliche Spur ihrer Benützung findet sich in den clementinischen Recognitionen (I, 32). Auch wird unsere Apokalypse identisch sein mit dem apokryphischen Buch *Ἀβραάμ*, welches in der Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii* neben Henoch, *Testam.* XII *Patr.* und *Assumptio Mosis* erwähnt wird.

Clem. Recogn. I, 32 heisst es von Abraham: *ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit conditorem ejusque providentia intellexit cuncta moderari. unde et angelus adsistens ei per visionem plenius eum de his quae sentire coepit edocuit. sed et quid generi ejus ac posteritati deberetur ostendit et non tam eis danda haec loca quam reddenda promisit.* Dies geht über *Gen.* 15 hinaus und berührt sich stark mit unserer Apokalypse. — Nach der Stichometrie des Nicephorus (s. unten Abschnitt 8) hatte das apokryphische Buch *Ἀβραάμ* nur 300 Stichen, war also von geringem Umfange. — Eine *ἀποκάλυψις Ἀβραάμ* war bei den gnostischen Sethianern in Gebrauch (*Epiphan. haer.* 39, 5). Sie scheint stark häretisch gewesen zu sein (*πάσης κακίας ἔμπλεων*) und ist schwerlich mit der unsrigen identisch.

Ein apokryphisches Buch, welches von Abraham handelte, hat auch Origenes gekannt, *Origenes in Lucam homil.* 35 *init.* (*de la Rue* III, 973, *Lommatzsch* V, 217): *Legimus, si tamen cui placet hujuscemodi scripturam recipere, justitiae et iniquitatis angelos super Abrahami salute et interitu disceptantes, dum utraeque turmae suo eum volunt coetui vendicare.* Zu dem hier Erzählten passt vortrefflich der Titel *inquisitio Abrahae*, welchen eine dem Nicetas (4. bis 5. Jahrh. n. Chr.) bekannte apokryphische Schrift führte. In seiner Schrift *de psalmodiae bono*, deren vollständiger Text erst neuerdings durch Morin bekannt gemacht worden ist, sagt er: *Neque enim illud volumen temerarie recipiendum est, cujus inscriptio est Inquisitio Abrahae, ubi cantasse ipsa animalia et fontes et elementa finguntur, cum nullius sit fidei liber ipse nulla auctoritate subnixus* (s. *Morin*, *Deux passages inédits du „de psalmodiae bono" de Saint Nicéta*, IVe—Ve *siècle*, in: *Revue biblique* VI, 1897, *p.* 282—288; vgl. auch Morin's Ausgabe des vollständigen Textes von *de psalmodiae bono* in: *Revue bénédictine* XIV, 1897, *p.* 385—397; hier *p.* 392 die Stelle über die *inquisitio Abrahae*). Bei einem Streit der guten und bösen Engel *super Abrahami salute et interitu* wird es in der That zu einer *inquisitio Abrahae* gekommen sein. In der slavischen Apokalypse und in dem unten zu nennenden Testamente Abrahams findet sich nichts der Art; und das Zeugniss des Nicetas bestätigt die Selbständigkeit der *inquisitio*, also ihre Verschiedenheit von jenen beiden Werken. Angesichts der relativ alten Bezeugung der *inquisitio* könnte man daran denken, sie mit dem apokryphischen *Ἀβραάμ* der Stichometrie des Nicephorus zu identificiren. Aber dieser *Ἀβραάμ* steht in der Nachbarschaft von Apokalypsen, wie überhaupt jüdische Apokalypsen eher zu Ansehen in der Kirche gelangt sind als jüdische Legenden.

Ausgabe der Apokalypse: Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer, herausgegeben [= Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, herausg. von Bonwetsch und R. Seeberg, I. Bd., 1. Heft], 1897. Hier S. 1—11 über die slavischen Texte. — Im Allgemeinen s. auch Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. S. 232, und zur Abraham-Legende überhaupt oben Bd. II, S. 342 f. und *Fabricius*, *Cod. pseudepigr.* I, 341—428, II, 81 *sq.* B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859. Bonwetsch S. 41—55.

Von der Abraham-Apokalypse wohl zu unterscheiden ist das Testament Abrahams, eine breit ausgesponnene Erzählung, welche sich lediglich darum dreht, dass Abraham trotz wiederholter Befehle Gottes sich hartnäckig weigert zu sterben. Der Erzengel Michael, welcher abgesandt ist, ihn aus der Welt abzurufen, erreicht trotz wiederholter Versuche seinen Zweck nicht; auch die Mission des Todes ist zunächst erfolglos, bis dieser schliesslich durch eine List seine Aufgabe löst. Eingestreut ist auch hier eine Vision (Ausg. von James *c.* 10—11); aber das Ganze als solches ist keine Apokalypse, sondern eine Legende. Zur Annahme jüdischen Ursprungs liegen keine Anhaltspunkte vor; in der Erdichtung solcher Legenden war auch die christliche Zeit sehr fruchtbar. — Ausgabe: *James*, *The testament of Abraham, the Greek text now first edited with an introduction and notes. With an Appendix containing extracts from the Arabic version of the testaments of Abraham Isaac and Jacob by Barnes* [= *Texts and Studies, contributions to biblical and patristic Literature ed. by Robinson vol.* II, *no.* 2]. *Cambridge* 1892. Dazu Theol. Litztg. 1893, 279—281 (gegen James, welcher das Testament mit dem von Origenes benützten Apokryphum identificirt). James giebt den griechischen Text in zwei stark von einander abweichenden Recensionen, einer längeren, für welche sechs Handschriften benützt sind (S. 77—104), und einer kürzeren, für welche drei Handschriften benützt sind (S. 105—119). Ausserdem existiren, und sind von James theilweise benützt: 1) eine slavische Uebersetzung, s. Kozak, Jahrbb. f. prot. Theol. 1892, S. 134 f. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I, 914 f., herausg. von Tichonrawow, *Pamjatniki otretschennoi russkoi literatury* Bd. I, 1863, S. 79—90, 2) eine rumänische, herausg. von Gaster, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* IX, 1887, S. 195—226, 3) eine aethiopische, 4) eine arabische. — Vgl. auch Harnack a. a. O. S. 857 f. — Nur nach einer (auch von James benützten) Wiener Handschrift ist der griechische Text gedruckt in: Vassiljev, *Anecdota Graeco-Byzantina t.* I, *Moskau* 1893, *p.* 292—308. Erläuterungen aus der rabbinischen Literatur gab Kohler (*The Jewish Quarterly Review vol.* VII, 1895, *p.* 581—606), eine englische Uebersetzung Craigie in Menzies, *Ante-Nicene Christian Library, Additional volume* 1897.

7. Die Testamente der zwölf Patriarchen.

In den bisher besprochenen prophetischen Pseudepigraphen überwiegen die Offenbarungen und Weissagungen, also das apokalyptische Element. Wie aber diese Offenbarungen selbst im letzten Grunde praktische Zwecke verfolgen: die Stärkung und Tröstung der Gläubigen, so fehlt es daneben auch nicht an directen Ermah-

nungen. Eine prophetisch-pseudepigraphische Schrift, in welcher diese letzteren den Hauptbestandtheil bilden, sind die Testamente der zwölf Patriarchen. Diese umfangreiche Schrift ist uns vollständig im griechischen Text erhalten, welcher zuerst von Grabe (1698) herausgegeben wurde, nachdem schon seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts eine im 13. Jahrhundert durch Robert Grossetest, Bischof von Lincoln, angefertigte lateinische Uebersetzung in vielen Drucken verbreitet war.

Der griechische Text des Buches, wie er vorliegt, enthält zahlreiche sehr directe Hinweisungen auf die Menschwerdung Gottes in Christo, weshalb die meisten Kritiker es für das Werk eines Christen gehalten haben. Es lässt sich aber beweisen, dass die Grundschrift jüdisch ist, und die christlichen Stellen von der Hand eines Interpolators herrühren. — Wie schon der Titel andeutet, enthält das Buch die geistigen „Vermächtnisse“, welche die zwölf Söhne Jakob's ihren Nachkommen hinterliessen. In jedem dieser Vermächtnisse lassen sich drei Bestandtheile unterscheiden. 1) Der betreffende Patriarch erzählt zuerst die Geschichte seines Lebens, indem er sich entweder begangener Sünden anklagt (so die Meisten), oder auch seiner Tugenden sich rühmt. Die biographischen Mittheilungen schliessen sich an die biblische Erzählung an, sind aber in der Weise des haggadischen Midrasch mit sehr viel neuem Detail bereichert. 2) Auf Grund der gegebenen Selbstbiographie ertheilt dann der Patriarch seinen Nachkommen entsprechende Ermahnungen: Sie sollen vor der Sünde, die ihrem Ahnherrn so schweren Kummer bereitet hat, sich hüten, oder, im Falle er Rühmliches von sich zu erzählen wusste, in der Tugend ihm nacheifern. Der Inhalt der Ermahnungen steht meist in sehr enger Beziehung zu den biographischen Mittheilungen: die Nachkommen werden eben vor derjenigen Sünde gewarnt, resp. zu derjenigen Tugend ermahnt, die der Patriarch von sich zu berichten hatte. 3) Daneben finden sich aber bei allen Testamenten (nur etwa mit Ausnahme des Testamentes Gad, wo dieser Theil nur kurz angedeutet ist) gegen Ende auch noch Weissagungen über die Zukunft des betreffenden Stammes: der Patriarch weissagt seinen Nachkommen, dass sie ab|fallen werden von Gott oder, was zuweilen als gleichbedeutend erscheint, von den Stämmen Levi und Juda, und dass sie dafür in's Elend, speciell in Gefangenschaft und Zerstreuung gerathen werden. Mit dieser Weissagung ist häufig die Ermahnung verbunden, sich an die Stämme Levi und Juda anzuschliessen. Andererseits sind ebenfalls in diese Weissagungen zahlreiche, sehr directe Hinweisungen auf die Erlösung in Christo eingestreut.

Der Gedankenkreis dieser „Vermächtnisse“ ist ein sehr disparater. Einerseits enthalten sie Vieles, was nur bei einem jüdischen Verfasser erklärlich erscheint. Die Geschichte der Erzväter ist ganz in der Weise des haggadischen Midrasch weiter ausgeführt. Der Verfasser setzt voraus, dass das Heil nur für die Kinder Sem's bestimmt ist, die Kinder Ham's aber dem Untergang geweiht sind (Symeon 6). Er zeigt ein lebhaftes Interesse für die jüdischen Stämme als solche; er beklagt ihren Abfall und ihre Zerstreuung; er ermahnt sie, an die Stämme Levi und Juda sich anzuschliessen als an die, welche von Gott zu Führern der anderen berufen sind [58]); er hofft auf ihre schliessliche Bekehrung und Befreiung. In seinen positiven Forderungen wird freilich nirgends die Beobachtung des Ceremonialgesetzes eingeschärft; dieselben sind vielmehr fast durchweg moralistisch: er warnt vor den Sünden des Neides, der Habsucht, des Zornes, der Lüge, der Unzucht; er ermahnt zur Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Lauterkeit und dgl. Aber er unterlässt es doch auch nicht, den priesterlichen Opfercultus, und zwar mit manchem über das A. T. hinausgehenden Detail, als eine gottgewollte Institution zu erwähnen [59]). Andererseits finden sich auch wieder zahlreiche Stellen, die nur von einem Christen geschrieben sein können, die den vollen christlichen Universalismus des Heils und die Erlösung durch die Menschwerdung | Gottes verkündigen; ja einmal wird bestimmt auf den Apostel Paulus hingedeutet (Benjamin c. 11). Die vorausgesetzte Christologie ist eine ausgeprägt patripassianische [60]).

58) *Ruben* 6: *Τῷ γὰρ Λευὶ ἔδωκε Κύριος τὴν ἀρχὴν καὶ τῷ Ἰούδᾳ.* — *Juda* 21: *Καὶ νῦν, τέκνα, ἀγαπήσατε τὸν Λευὶ, ἵνα διαμείνητε· καὶ μὴ ἐπαίρεσθε ἐπ' αὐτὸν, ἵνα μὴ ἐξολοθρευθῆτε. Ἐμοὶ γὰρ ἔδωκε Κύριος τὴν βασιλείαν, κἀκείνῳ τὴν ἱερατείαν, καὶ ὑπέταξε τὴν βασιλείαν τῇ ἱερωσύνῃ.* — *Isaschar* 5 *fin.*: *Καὶ ὁ Λευὶ καὶ ὁ Ἰούδας ἐδοξάσθη παρὰ Κυρίου ἐν υἱοῖς Ἰακώβ. Καὶ γὰρ Κύριος ἐκλήρωσεν ἐν αὐτοῖς, καὶ τῷ μὲν ἔδωκε τὴν ἱερατείαν, τῷ δὲ τὴν βασιλείαν.* — *Dan.* 5: *Οἶδα γὰρ ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἀποστήσεσθε τοῦ Κυρίου, καὶ προσωχθιεῖτε τὸν Λευὶ καὶ πρὸς Ἰούδαν ἀντιτάξεσθε.* — *Naphthali* 5 (in einem Gleichnisse): *καὶ ὁ Λευὶ ἐκράτησε τὸν ἥλιον, καὶ ὁ Ἰούδας φθάσας ἐπίασε τὴν σελήνην.* — *Ibid.* 8: *Καὶ ὑμεῖς οὖν ἐντείλασθε τοῖς τέκνοις ὑμῶν, ἵνα ἑνοῦνται τῷ Λευὶ καὶ τῷ Ἰούδᾳ.*

59) *Levi* 9. Beachte z. B. die Vorschrift: *Καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἅγια λούου· καὶ ἐν τῷ θύειν νίπτου* (womit zu vgl. oben Bd. II, S. 296); ferner ebendaselbst die Vorschrift, dass zum Feuer des Brandopferaltares nur das Holz von Bäumen, die stets ihr Laub behalten, verwendet werden dürfe (vgl. Buch der Jubiläen *c.* 21, in Ewald's Jahrbb. III, 19).

60) *Symeon* 6: *Κύριος ὁ Θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ, φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος.* — *Ibid.* *Θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν ἀνθρώπους.* — *Isaschar* 7: *ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν τὸν Θεὸν τοῦ οὐρανοῦ, συμπο-*

Diese widersprechenden Erscheinungen hat schon der erste Herausgeber Grabe durch die Annahme erklärt, dass das Buch von einem Juden geschrieben, aber von einem Christen interpolirt worden sei. Alle späteren Kritiker (seit Nitzsch) sind jedoch über diese Hypothese zur Tagesordnung übergegangen und haben sich nur darüber gestritten, ob der Standpunkt des Verfassers ein judenchristlicher oder ein heidenchristlicher sei. Erstere Ansicht ist die gewöhnliche; letztere ist von Ritschl in der 1. Aufl. seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche“ aufgestellt, später von Vorstman und Hilgenfeld adoptirt, von ihm selbst aber wieder verlassen worden. Daneben konnte man sich freilich doch der Beobachtung nicht verschliessen, dass ohne Annahme von Interpolationen nicht auszukommen sei. Namentlich Kayser hat eine ziemlich grosse Zahl von solchen nachzuweisen versucht. Aber die betreffenden Ausführungen treten auch bei ihm nur gelegentlich auf, um die Ansicht von dem judenchristlichen Charakter der Schrift durchführen zu können. In systematischer Weise ist die Frage, ob nicht das Ganze eine durchgreifende Ueberarbeitung erfahren habe, erst von Schnapp untersucht worden. Er sucht zu zeigen, dass zu dem ursprünglichen Bestande der Schrift nur die oben unter Nr. 1 und 2 genannten Partien, d. h. nur die biographischen Mittheilungen und die daran sich anschliessenden, ihnen genau entsprechenden Ermahnungen gehören. Alle diejenigen Abschnitte aber, welche die künftigen Geschicke der Stämme weissagen, und auch sonst noch einige verwandte (namentlich Visionen) sucht er als spätere Einschübe darzuthun; und zwar unterscheidet er zwischen jüdischen und christlichen Interpolationen. Die Hauptmasse der Einschübe rühre von jüdischer Hand her; in diese seien aber dann noch von christlicher Hand die zahlreichen Hinweisungen auf die Erlösung in Christo eingefügt worden. Die Grundschrift selbst würde demnach ebenfalls jüdischen Ursprungs sein. — Diese Hypothese trifft in ihrer zweiten Hälfte, soweit es sich um die christliche Ueberarbeitung handelt, ohne Zweifel das Richtige. Es ist ein vergebliches Bemühen, die disparaten Aussagen unserer Testamente unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des „judenchristlichen“ zu bringen: Alle Aussagen, welche specifisch christliches

ρευόμενον τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἁπλότητι καρδίας. — Sebulon 9 fin.: ὄψεσθε Θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου. — Dan. 5 fin.: Κύριος ἔσται ἐμμέσῳ αὐτῆς, τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος. — Naphthali 8: ὀφθήσεται Θεὸς κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπὶ τῆς γῆς. — Aser 7: ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν, καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων. — Benjamin 10: παραγενόμενον Θεὸν ἐν σαρκὶ ἐλευθερωτὴν οὐκ ἐπίστευσαν.

Gepräge tragen, sind ohne Ausnahme heidenchristlich-universalistisch. Das Heil ist bestimmt *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*. Die Christologie ist die patripassianische Christologie, wie sie in weiten Kreisen der christlichen Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts verbreitet war. Nichts weist hier auf einen „judenchristlichen“ Standpunkt hin. Mit diesen christlichen Stellen ist aber unvereinbar die oben charakterisirte Reihe von Aussagen, welche nur aus jüdischer Feder geflossen sein können. Wie soll ein christlicher, auch ein judenchristlicher Verfasser dazu kommen, die Stämme Levi und Juda als die von Gott mit der Führung Israel's beauftragten zu charakterisiren? Was soll es heissen, wenn er die anderen ermahnt, sich diesen anzuschliessen und ihnen sich unterzuordnen? Gerade die Stämme Levi und Juda, d. h. das officielle palästinensische Judenthum hat sich ja durch ungläubige Abweisung des Evangeliums ausgezeichnet. Auch ein judenchristlicher Verfasser kann also ihnen doch keine Führerrolle zuschreiben. Das letztere geschieht auch nicht lediglich im Sinne einer theoretischen Geschichtsbetrachtung, als ob der Verfasser nur für die Vergangenheit den Abfall der zehn Stämme von Levi und Juda tadeln wollte. Sondern er ermahnt auch jetzt noch zum Anschluss an sie. Und man kann dabei nicht etwa unter Levi im übertragenen Sinne den christlichen Clerus verstehen. Denn was soll dann der Stamm Juda? [61]). Dazu kommt, dass manche der christlichen Stellen ganz augenscheinlich den Zusammenhang stören und sich schon dadurch als Einschiebsel zu erkennen geben. Ja die vielumstrittene Stelle über Paulus im Testamente Benjamin's (Cap. 11) fehlt noch im Bereiche der jetzigen Text-Ueberlieferung bei zwei von einander unabhängigen Zeugen, nämlich in der römischen Handschrift und in der armenischen Uebersetzung [62]).

Die armenische Uebersetzung, welche erst von Conybeare in umfassenderer Weise zur Kritik unseres Buches herangezogen worden ist (*Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 375—398, VIII, 1896, *p.* 260—268, 471—485), liefert aber noch weitere schlagende

61) Dass die betreffenden Aussagen über die Stämme Levi und Juda echt jüdisch sind, sieht man auch aus den ganz ähnlichen Aussagen im Buch der Jubiläen *c.* 31 (Ewald's Jahrbücher III, 39 f.).

62) S. *Sinker*, *Testamenta* XII *Patriarcharum*, *Appendix* (1879) S. 27 u. 59; und dazu Harnack, Theol. Literaturztg. 1879, 515. *Conybeare*, *Jewish Quarterly Review* V, 392 *sq.* VIII, 484 *sq.* — Die römische Handschrift hat auch noch an einer anderen Stelle (vielleicht an mehreren?) den ursprünglichen Text, wo die übrigen christlich überarbeitet sind. *Symeon* 7 lautet nach *R.*: *Καὶ νῦν, τεκνία μου, ἐπακούσατε τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα*, ohne Zweifel das Ursprüngliche, während die Cambridger Handschrift hat: *Καὶ νῦν, τεκνία μου, ὑπακούετε Λευὶ καὶ ἐν Ἰούδᾳ λυτρωθήσεσθε.*

Beweise für die Richtigkeit der hier vorgetragenen Auffassung. Nicht wenige der christlichen Interpolationen fehlen nämlich im armenischen Texte, oder es steht statt ihrer an den betreffenden Stellen ein anderer Text, der keinen christlichen Charakter trägt. Nur ein Theil der christlichen Interpolationen steht auch schon im Armenier [63]). Wir sehen daraus, dass die christlichen Einschübe nicht alle von einer Hand herrühren. Zunächst sind einzelne, besonders einladende Stellen christlich überarbeitet worden; und dieses Werk der Ueberarbeitung ist dann später fortgesetzt worden

Wenn es hiernach feststeht, dass die christlichen Stellen erst durch Interpolation in unsern Text gekommen sind, so erklärt | sich auch die Aussage unserer Testamente, dass Christus von den Stämmen Levi und Juda zugleich abstamme [64]). Wie ein christlicher Verfasser von sich aus dazu kommen soll, dies zu betonen, auch wenn Maria dem Stamm Levi angehörte, ist schwer ersichtlich, da die urchristliche Ueberlieferung nur auf die Abstammung aus Juda Werth gelegt hat. Wohl aber wird die Sache verständlich, wenn dem Ueberarbeiter ein Text vorgelegen hat, in welchem die Stämme Levi und Juda als die bevorzugten und massgebenden hervorgehoben waren. Er sucht dies nun von seinem christlichen Standpunkte aus dadurch zu begründen, dass er Christum als Priester aus dem Stamme Levi, als König aus dem Stamme Juda abstammen lässt, wobei dahingestellt bleiben mag, ob er die levitische Abstammung der Maria vorausgesetzt oder nur an eine geistige Zugehörigkeit Christi zu den beiden Stämmen, vermöge seines doppelten Amtes als Priester und König, gedacht hat [65]). Bemerkenswerth ist noch, dass der christliche Interpo-

63) Z. B. *Levi c.* 16, *Jewish Quarterly Review* V, 394. *Symeon c.* 6—7, *Jewish Quart.* VIII, 267 *sq. Dan. c.* 5, *Ib.* VIII, 477.

64) *Symeon* 7: *Ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον.* — *Levi* 2: *διὰ σοῦ καὶ Ἰούδα ὀφθήσεται Κύριος ἐν ἀνθρώποις.* — *Dan* 5: *Καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ Λευὶ τὸ σωτήριον Κυρίου.* — *Gad* 8: *ὅπως τιμήσωσιν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί· ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ Κύριος σωτῆρα τῷ Ἰσραήλ.* — *Joseph* 19: *τιμᾶτε τὸν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί· ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη.* Letztere Stelle lautet in der armenischen Uebersetzung ganz anders. Den von ihr vorausgesetzten Text hat Conybeare (*Jewish Quart.* VIII, 482) folgendermassen reconstruirt: *τιμᾶτε τὸν Λευὶ καὶ τὸν Ἰούδαν· ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ.* — Bei *Symeon* 7 und *Dan* 5 bietet der armenische Text keine Variante (*Jewish Quart.* VIII, 268. 477). Für *Levi* und *Gad* hat Conybeare noch keine Collation vorgelegt.

65) Für letzteres spricht *Symeon* 7; doch ist es möglich, dass der Verfasser auf Grund von *Luc.* 1, 36 (*Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου*) die levitische Ab-

lator im Widerspruch mit seiner jüdischen Vorlage den Stamm Juda in der Regel voranstellt. — Der Umfang der christlichen Interpolationen lässt sich nicht überall mit Sicherheit bestimmen. Vielleicht sind dieselben doch etwas umfangreicher, als Schnapp anzunehmen geneigt ist. Da, wo der armenische Text frei ist von christlichen Interpolationen, giebt dieser willkommene Anhaltspunkte.

Schwieriger ist die andere Frage zu beantworten, ob etwa auch schon die jüdische Vorlage von mehreren Verfassern herrührt. Die Anhaltspunkte für die von Schnapp versuchte Ausscheidung der Weissagungsstücke sind nicht ebenso zwingend wie die für die Ausscheidung der christlichen Stellen. Doch lässt sich nicht leugnen, dass man in den meisten Fällen von dem plötzlichen Auftreten dieser Weissagungsstücke überrascht ist. Die Testamente scheinen zunächst nur | auf eine Moralpredigt angelegt zu sein. Sie handeln in der Regel von einer einzelnen speciellen Sünde, deren der Patriarch sich schuldig gemacht hat, und vor welcher er seine Nachkommen warnt. Wenn dann plötzlich in ganz allgemeinen Wendungen der künftige Abfall der Stämme geweissagt wird, ohne dass auf die behandelte specielle Sünde weiter Rücksicht genommen wird, so stört dies den Zusammenhang um so mehr, als die Schlussworte des Testamentes doch wieder so lauten, als ob nur Ermahnungen vorhergingen. Man vergleiche namentlich Symeon 5—7, Levi 14—19[a], Juda 21—25, Dan 5. Jedenfalls lassen sich in den Testamenten, auch abgesehen von den specifisch christlichen Stellen, manche grössere Einschübe deutlich erkennen; so z. B. die beiden Visionen im Testamente Levi Cap. 2—5 und Cap. 8, welche den Zusammenhang unterbrechen. In dem biographischen Theile des Testamentes Joseph's stehen zwei ganz parallele Berichte unmittelbar neben einander (Cap. 1—10[a] und 10[b]—18), von welchen nur einer ursprünglich sein kann. In den Aussagen über den Stamm Levi findet sich der grelle Widerspruch, dass er einerseits den anderen als Führer empfohlen, andererseits selbst als abgefallen, ja

stammung der Maria angenommen hat, wie auch von manchen Kirchenvätern geschieht (s. darüber: Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides 1877, S. 44 ff. und die Ausleger zu Luc. 1, 36). Jedenfalls hat aber kein kirchlicher Schriftsteller vor dem Verfasser der Testamente direct die levitische Abstammung Jesu behauptet oder gar betont. Denn aus *Clemens Romanus* c. 32 hat dies nur Hilgenfeld und nach ihm Spitta vermöge einer sehr wunderlichen Exegese herausgelesen. Augustin bekämpft die Behauptung des Manichäers Faustus, dass Maria zum Stamm Levi gehört habe, weil ihr Vater Joachim Priester gewesen sei (*contra Faustum* 23, 4 u. 9, *Migne* 42, 468. 471).

als Verführer der anderen dargestellt wird (Levi 14, Dan 5). Beides kann unmöglich von einer Hand herrühren. — Die Testamente haben also jedenfalls mehrfache Ueberarbeitungen erfahren. So viel aber darf nun wohl als sicher hingestellt werden, dass die Hauptmasse jüdischen Ursprungs ist. In erster Linie sind sie Moralpredigten, die theils an Jesus Sirach, theils an Philo erinnern und von einem Verfasser herrühren, dem der sittliche Wandel mehr am Herzen liegt als das Ceremonialgesetz. Daneben wird, sei es nun von demselben oder von einem anderen Verfasser, in den Weissagungsstücken der Abfall von Levi und Juda als Ursache alles Uebels hingestellt, und den in alle Welt zerstreuten Gliedern des Volkes der enge Anschluss an diese Stämme, also an die leitenden palästinensischen Kreise empfohlen.

Ueber die Abfassungszeit lässt sich sehr wenig Bestimmtes sagen. Da wahrscheinlich schon Irenaeus eine christliche Bearbeitung gekannt hat, so wird die jüdische Grundschrift nicht später als im ersten Jahrhundert nach Chr. entstanden sein; auch wenn das betreffende Fragment des Irenaeus nicht echt ist, darf man doch kaum weiter heruntergehen, da eine später entstandene jüdische Schrift schwerlich noch von der christlichen Kirche recipirt worden wäre. Andererseits darf auch nicht höher hinaufgegangen werden, da der Verf. das Buch der Jubiläen wahrscheinlich schon benützt hat (s. unten). An einigen Stellen wird die Zerstörung Jerusalems und des Tempels vorausgesetzt (Levi 15; Dan 5 fin.). Aber ob diese zum ursprünglichen Bestande der Schrift gehören, ist sehr fraglich. Möglicherweise sind sie erst christlich.

Ein hebräisches Testament des Naphtali hat Gaster aus einer mittelalterlichen jüdischen Chronik (von Jerachmeel) herausgegeben [66]. Gaster hält diesen hebräischen Text für das Original, das in unseren griechischen Testamenten nur corrumpirt worden sei. Eine Vergleichung der Texte zeigt aber, dass der Inhalt beider ein ganz verschiedener ist und sich nur dürftige Berührungen finden. Von hebräischem „Original" kann also nicht die Rede sein. Irgendwelche literarischen Beziehungen werden allerdings stattfinden. Da aber griechische Apokryphen (z. B. die Zusätze zu Daniel, s. unten) und jüdisch-griechische Schriften (z. B. Josephus = Josippon) nachweisbar in die rabbinische Literatur übergegangen sind, so beweist dieser hebräische Text nicht einmal die einstige Existenz einer hebräischen Vorlage unserer Testamente.

66) *Gaster, The hebrew text of one of the Testaments of the twelve Patriarchs* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology t.* XVI, 1894, *p.* 33—49, 109—117). Dazu: *Marshall, Ibid. p.* 83—86.

Ueber die Beziehungen unseres Buches zu älteren Schriften s. *Sinker*, *Testamenta XII Patriarcharum* (1869) *p.* 34—48; Dillmann in Ewald's Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 91—94. Rönsch, Das Buch der Jubiläen (1874) S. 325 ff. 415 ff. — Sehr häufig wird auf die Weissagungen Henoch's Bezug genommen (*Symeon* 5; *Levi* 10; 14; 16; *Juda* 18; *Sebulon* 3; *Dan* 5; *Naphthali* 4; *Benjamin* 9). Die Stellen gehören sämmtlich den Weissagungsstücken an, sind aber zum grösseren Theil keine wirklichen Citate, sondern freie Berufungen auf angebliche Weissagungen Henoch's, womit die Patriarchen nur erklären wollen, wie sie zur Kenntniss jener künftigen Dinge gelangten. Immerhin dürfte daraus erhellen, dass der Verfasser bereits Henochbücher gekannt hat (vgl. auch oben S. 204). — In den biographischen Partien, also in Abschnitten, die sicher zur Grundschrift gehören, finden sich zahlreiche Berührungen mit dem Buch der Jubiläen. Dieselben fehlen aber auch nicht in solchen Stücken, welche nach Schnapp dem jüdischen Ueberarbeiter angehören würden. S. überh. Dillmann und Rönsch a. a. O. Die hierauf gegründete Meinung von Gaster, dass die Testamente ursprünglich nur ein Bestandtheil des Buches der Jubiläen gewesen seien, verbietet sich schon durch den Umfang und selbständigen Charakter unserer Schrift. Vielmehr hat der Verf. der Testamente das Buch der Jubiläen gekannt.

In der patristischen Literatur findet sich schon in einem Fragment des Irenaeus die Vorstellung von der Abstammung Christi aus den Stämmen Levi und Juda, die auf unser Buch zurückgeht; s. *Irenaeus*, *fragm.* XVII (*ed. Harvey* II, 487): *Ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς προετυπώθη καὶ ἐπεγνώσθη καὶ ἐγεννήθη· ἐν μὲν γὰρ τῷ Ἰωσὴφ προετυπώθη· ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη· διὰ δὲ τοῦ Συμεὼν ἐν τῷ ναῷ ἐπεγνώσθη κ. τ. λ.* Augenscheinlich beruht dies auf *Test. Symeon* 7; es ist aber nicht ganz sicher, ob das Fragment wirklich von Irenaeus herrührt (Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 521. 569). — Die Stellen bei *Tertullian. adv. Marcion.* V, 1, *Scorpiace* 13, welche man seit Grabe (*Spicileg.* I, 132) auf *Test. Benjamin* 11 zurückgeführt hat, beruhen nur auf *Gen.* 49, 27; ebenso *Hippolyt. ed. Lagarde p.* 140 *fragm.* 50 = Hippolytus Werke I, 2 hrsg. von Achelis S. 81. Offenbar ist die Stelle über Paulus *Benj.* 11 erst sehr spät auf Grund der gangbaren patristischen Deutung von *Gen.* 49, 27 in den Text der Testamente gekommen; vgl. oben S. 256. — Ausdrücklich citirt werden die Testamente bei *Origenes*, *in Josuam homil.* XV, 6 (*ed. de la Rue* II, 435, *Lommatzsch* XI, 143): *Sed et in aliquo quodam libello, qui apellatur testamentum duodecim patriarcharum, quamvis non habeatur in canone, talem tamen quendam sensum invenimus, quod per singulos peccantes singuli satanae intelligi debeant* (vgl. *Ruben* 3). — Ob *Procopius Gazaeus*, *Comment. in Gen.* 38 auf unsere Schrift Bezug nimmt, ist zweifelhaft (s. die Stelle bei *Sinker*, *Test.* XII *Patr. p.* 4). — In der Stichometrie des Nicephorus werden die *Πατριάρχαι* unter den *ἀπόκρυφα* neben Henoch, Assumptio Mosis und ähnlichen aufgeführt (Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 121, Zahn, Gesch. des Kanons II, 1, 300); ebenso in der *Synopsis Athanasii* (Credner S. 145, Zahn II, 1, 317), und in dem von Montfaucon, Pitra u. A. herausgegebenen anonymen Kanonsverzeichnisse (s. darüber unten V, 8). — In den *Constitut. apostol.* VI, 16 wird ein Apokryphum *τῶν τριῶν πατριαρχῶν* erwähnt, das, wenn die Zahl nicht auf einem Schreibfehler beruht, von unserer Schrift verschieden sein muss.

Von dem griechischen Texte sind vier Handschriften bekannt: 1) eine Cambridger *saec.* X, 2) eine Oxforder *saec.* XIV (über diese beiden s. *Sinker*,

Test. XII Patr. p. VI—XI); 3) eine Handschrift der vaticanischen Bibliothek in Rom *saec.* XIII, und 4) eine solche des Johannes-Klosters in Patmos *saec.* XVI (über die beiden letzteren s. *Sinker, Appendix* 1879, *p.* 1—7). — Ausserdem kommen als selbständige Text-Zeugen noch in Betracht: 1) die armenische Uebersetzung, von welcher Sinker acht Handschriften nachgewiesen hat, deren älteste vom J. 1220 n. Chr. datirt ist (*Sinker, Appendix p.* 23—27 und *p.* VII *sq.*); sie ist gedruckt in der von den Mechitharisten zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T. Ueber ihren Werth für die Textkritik vgl. namentlich Conybeare, *On the jewish authorship of the Testaments of the twelve Patriarchs* (*Jewish Quarterly Review vol.* V, 1893, *p.* 375—398). Ders., *A collation of Sinkers texts of the Testaments of Reuben and Simeon with the old Armenian version* (*Jewish Quarterly Review vol.* VIII, 1896, *p.* 260—268). Ders., *A collation of Armenian texts of the Testaments of Judah, Dan, Joseph, Benjamin* (*ibid.* VIII, 471—485). — 2) Die altslavische Uebersetzung, welche von Tichonrawow in seinen *Pamjatniki otretschennoi russkoi literatury* (2 Bde. Petersburg 1863) in einer längeren und einer kürzeren Recension herausgegeben, aber noch nicht untersucht worden ist. Vgl. überhaupt über die slavischen Texte: Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. 1892, S. 136. Bonwetsch in Harnack's Gesch. der altchristl. Litteratur I, 915.

| Von einer alten lateinischen Uebersetzung hat sich bis jetzt keine Spur gefunden. Dagegen ist im 13. Jahrhundert eine lateinische Uebersetzung angefertigt worden von Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, und zwar, wie Sinker nachgewiesen hat, nach der Cambridger Handschrift (s. *Grabe, Spicileg.* I, 144. *Sinker, Appendix p.* 8, vgl. auch Felten, Robert Grosseteste 1887, S. 85 f.). Dieselbe ist in zahlreichen Handschriften erhalten (*Sinker, Test. p.* XI—XV, *Appendix p.* 9) und seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts nicht nur häufig gedruckt worden (zuerst ohne Ort und Jahreszahl, wahrscheinlich um 1510—1520, s. *Sinker, Appendix p.* 10; über die späteren Drucke: *Sinker, Test. p.* XVI sq.), sondern auch in fast alle modernen Sprachen, in's Englische, Französische, Deutsche, Holländische, Dänische, Isländische, Böhmische, übersetzt und in diesen Uebersetzungen ebenfalls im 16. u. 17. Jahrh. häufig gedruckt worden (*Sinker, Appendix p.* 11—23).

Die erste Ausgabe des griechischen Textes besorgte Grabe nach der Cambridger Handschrift, unter Vergleichung der Oxforder. Beigegeben ist die lateinische Uebersetzung des Grosseteste, für welche zwei Handschriften der Bodlejana benützt wurden (*Grabe, Spicilegium Patrum t.* I, *Oxon.* 1698, *ed.* 2. 1714; über die Handschriften-Benützung: *p.* 336 *sq.*). — Den Text Grabe's reproduciren: *Fabricius* (*Codex pseudepigraphus Vet. Test. t.* I, *Hamburg.* 1713), *Gallandi* (*Bibliotheca veterum patrum t.* I, *Venetiis* 1788), *Migne* (*Patrolog. graec. t.* II). — Einen sorgfältigen Abdruck der Cambridger Handschrift mit den Varianten der Oxforder giebt *Sinker* (*Testamenta* XII *Patriarcharum, ad fidem codicis Cantabrigiensis edita, accedunt lectiones cod. Oxoniensis, Cambridge* 1869). Derselbe lieferte später in einem Nachtrag eine Collation der vaticanischen und patmischen Handschrift (*Testamenta* XII *Patriarcharum: Appendix containing a collation of the Roman and Patmos Mss. and bibliographical notes, Cambridge* 1879).

Neuere Uebersetzungen: Deutsch (anonym): Aechte apokryphische Bücher der heiligen Schrift, welche noch ausser der Bibel vorhanden sind, Tübingen 1857 (enthält: Enoch, Testament der 12 Patriarchen u. Psalter Salomons). — Französisch: *Migne, Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.*

854—935. — Englisch: Sinker in: *Ante-Nicene Christian Library vol.* XXII, 1871. — Mehr bei Sinker, *Appendix p.* 11 *sqq.*

Untersuchungen: Grabe in seiner Ausgabe (*Spicileg.* I, 129—144 u. 335—374). — Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus II, 101—110. — *K. J. Nitzsch, Commentatio critica de Testamentis* XII *Patriarcharum, libro V. T. pseudepigrapho*, Wittenberg 1810. — Wieseler, Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel (1839) S. 226 ff. — Lücke, Einl. in die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. 1852, S. 334—337. — Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi I, 254—264. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments § 257 (6. Aufl. § 273). — Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche (2. Aufl. 1857) S. 172—177. — Kayser, Die Test. der XII Patr. in: Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, herausg. von Reuss und Cunitz, III. Bdchen. (1851) S. 107—140. — *Vorstman, Disquisitio de Testamentorum* XII *Patriarcharum origine et pretio, Rotterd.* 1857. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1858, S. 395 ff. 1871, S. 302 ff. — *Van Hengel, De Testamenten der twaalf Patriarchen op nieuw ter sprake gebragt* (*Godgeleerde Bijdragen* 1860). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 363—369. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 140—157. — Sinker in seiner Ausgabe. — Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1869, S. 116—135. 1871, S. 123—125. — Friedr. Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengeschichte 1. Thl. 1870, S. 109—111. — *Renan, L'église chrétienne* (1879) *p.* 268—271. — Ein Artikel in *The Presbyterian Review, January* 1880 (erwähnt von *Bissell, The apocrypha p.* 671). — Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 361 f. — Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht, Halle 1884 (hierzu: Theolog. Literaturzeitung 1885, 203). — *Pick, The Testaments of the twelve Patriarch's* (*Lutheran Church Review* 1885, *p.* 161—186). — *Baljon, De Testamenten der* XII *Patriarchen* (*Theol. Studiën* 1886, *p.* 208—231). — *Sinker in: Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* IV, 1887, *p.* 865—874. — *Deane, Pseudepigrapha* 1891, *p.* 162—192. — *Faye, Les apocalypses juives* 1892, *p.* 217—221. - Conybeare in seiner Würdigung der armenischen Uebersetzung (s. oben S. 261). — *Kohler, The Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 400—406 (über die haggadischen Elemente). — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 1897, S. 566—570.

| 8. Nicht-erhaltene prophetische Pseudepigraphen.

Ausser den uns erhaltenen prophetischen Pseudepigraphen waren in der alten Kirche noch manche ähnliche Schriften in Umlauf, wie wir theils aus den Kanons-Verzeichnissen, theils aus gelegentlichen Citaten der Kirchenväter wissen. Bei den meisten lässt sich allerdings nicht mehr sicher ermitteln, ob sie jüdischen oder christlichen Ursprungs waren. Da aber in der ältesten Zeit der christlichen Kirche dieser Zweig literarischer Production hauptsächlich bei den häretischen Parteien blühte, und erst später auch die katholischen Kreise sich desselben bemächtigten, so darf mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass diejenigen

alttestamentlichen Pseudepigraphen, welche die ältesten Kirchenväter, etwa bis Origenes einschliesslich, mit Achtung erwähnen, überhaupt nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs sind. Mit dem hierdurch gewonnenen Massstab lässt sich noch ein anderer combiniren. Wir haben noch mehrere Kanonsverzeichnisse, in welchen die alttestamentlichen Apokryphen sehr vollständig aufgezählt werden. Unter den darin genannten Schriften sind nun diejenigen, welche wir noch besitzen (Henoch, Patriarchen, Assumptio Mosis, Psalmen Salomo's), sicher jüdischen Ursprungs. Dies berechtigt zu der Vermuthung, dass auch die übrigen desselben Ursprungs sein werden. Die fraglichen Kanonsverzeichnisse sind folgende.

1) Die sogenannte Stichometrie des Nicephorus, d. h. ein Verzeichniss der kanonischen und apokryphischen Schriften Alten und Neuen Testamentes mit Angabe der Stichenzahl, welches der *Chronographia compendiaria* des *Nicephorus Constantinopolitanus* (um 800 n. Chr.) angehängt, aber sicher erheblich älteren Ursprungs ist (gedruckt im Anhang von Dindorf's Ausgabe des Georgius Syncellus, ferner in einem kritisch berichtigten Texte von Credner in zwei Giessener Universitätsprogrammen 1832—1838, und bei Credner, Zur Geschichte des Kanons 1847, S. 117—122, sodann bei *Westcott*, *History of the Canon of the N. T.*, 5. *ed.* 1881, *p.* 560—562, *De Boor*, *Nicephori opuscula*, *Lips* 1880, *p.* 132—135 [nach neuer Handschriften-Vergleichung], Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, 1890, S. 297—301, *Preuschen*, *Analecta* 1893, *p.* 156—158). Das Verzeichniss der *ἀπόκρυφα* des Alten Testamentes lautet hier folgendermassen (*ed. de Boor p.* 134 *sq.*):

α´ Ἐνὼχ στίχων ,δω´ (4800).
β´ Πατριάρχαι στίχων ,ερ´ (5100).
γ´ Προσευχὴ Ἰωσὴφ στίχων ,αρ´ (1100).
δ´ Διαθήκη Μωϋσέως στίχων ,αρ´ (1100).
ε´ Ἀνάληψις Μωϋσέως στίχων ,αυ´ (1400).
ϛ´ Ἀβραὰμ στίχων τ´ (300).
ζ´ Ἐλὰδ (*sic*) *καὶ Μωδὰδ στίχων υ´* (400). |
η´ Ἡλία προφήτου στίχων τιϛ´ (316).
θ´ Σοφονίου προφήτου στίχων χ´ (600).
ι´ Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου στίχων φ´ (500).
ια´ Βαρούχ, Ἀμβακούμ, Ἰεζεκιὴλ καὶ Δανιὴλ ψευδεπίγραφα.

2) Die sogenannte *Synopsis Athanasii* reproducirt in dem die Apokryphen betreffenden Abschnitte lediglich die Stichometrie des Nicephorus, aber ohne Angabe der Stichenzahl (Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 145). Vgl. zur Kritik dieser Synopse

auch: Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, S. 302—318 (hält nicht die Stichometrie des Nicephorus, sondern eine mit ihr verwandte Liste für die Vorlage der Synopse). E. Klostermann, Analecta 1895, S. 77—112. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen 1895, S. 10—12 (gegen Zahn).

3) Verwandt hiermit ist ein anonymes Kanonsverzeichniss, welches herausgegeben wurde: a) nach einem *codex Coislinianus saec.* X von *Montfaucon*, *Bibliotheca Coisliniana*, *Paris* 1715, *p.* 194; b) nach einem *cod. Paris. Regius* von *Cotelier*, *Patrum apost. Opp. t.* I, 1698, *p.* 196; c) nach einem *cod. Baroccianus* von *Hody*, *De bibliorum textibus*, 1705, *p.* 649 *col.* 44, und *Westcott*, *History of the Canon of the N. T.* 5. *ed. p.* 558 *sq.* (die drei Handschriften sind, wie eine nähere Vergleichung des Textes ergiebt, in der genannten Reihenfolge von einander abhängig); d) nach einem *codex Vaticanus* von *Pitra*, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta t.* I, *Romae* 1864, *p.* 100; endlich auf Grund aller dieser Hülfsmittel von Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, S. 290—292, und Preuschen, *Analecta p.* 158—160. — Die drei zuerst genannten Handschriften haben, wie aus der Numerirung erhellt, eine Lücke (es fehlt Nr. 8). Die vollständige Liste der ἀπόκρυφα lautet nach Pitra:

α′ Ἀδάμ.
β′ Ἐνώχ.
γ′ Λάμεχ.
δ′ Πατριάρχαι.
ε′ Ἰωσὴφ προσευχή.
ϛ′ Ἐλδὰμ καὶ Μοδάμ (*al.* Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ).
ζ′ Διαθήκη Μωσέως.
η′ Ἡ ἀνάληψις Μωσέως.
ϑ′ Ψαλμοὶ Σολομῶντος.
ι′ Ἡλίου ἀποκάλυψις.
ια′ Ἡσαίου ὅρασις.
ιβ′ Σοφονίου ἀποκάλυψις.
ιγ′ Ζαχαρίου ἀποκάλυψις.
ιδ′ Ἔσδρα ἀποκάλυψις.
ιε′ Ἰακώβου ἱστορία.
ιϛ′ Πέτρου ἀποκάλυψις u. s. w. (folgen noch andere neutestamentliche Apokryphen).

Der Grundstock dieser Liste [67]) ist identisch mit demjenigen der Stichometrie des Nicephorus. Die ersten zehn Nummern der

67) Ueber slavische Reproductionen derselben s. Berendts, Studien

Stichometrie kehren mit einer einzigen Ausnahme (Nr. 6 *Ἀβραάμ*) hier vollständig wieder. Jene zehn Nummern haben aber ferner das mit | einander gemeinsam, dass sie wahrscheinlich sämmtlich prophetische Pseudepigraphen sind, d. h. Schriften, die von den betreffenden Gottesmännern selbst geschrieben sein wollen, oder doch Offenbarungen enthalten, die angeblich von ihnen herrühren; und sie verdanken vermuthlich eben diesem Umstand ihre verhältnissmässig weite Verbreitung in der Kirche. Die letzte derselben kennzeichnet sich durch den Titel *Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου* als christliches Apokryphum [68]). Von den andern sind fünf von uns bereits besprochen (Henoch, Patriarchen, Testament und Himmelfahrt Mosis, [über diese beiden s. oben S. 221 f.], Apokalypse Abrahams). Die übrigen vier (Gebet Joseph's, Eldad und Modad, Elias, Zephania) werden sämmtlich entweder von Origenes oder von noch älteren Kirchenvätern mit Achtung citirt und dürfen daher mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als jüdische Producte betrachtet werden. Sie sind daher hier noch näher zu besprechen.

1) Das Gebet Joseph's (*Προσευχὴ Ἰωσήφ*). Umfang: 1100 Stichen (s. oben S. 263). — Dasselbe ist uns namentlich durch mehrere Citate bei Origenes näher bekannt. Origenes nennt es „eine nicht zu verachtende Schrift" (*οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν*) und sagt ausdrücklich, dass es bei den Juden (*παρ' Ἑβραίοις*) in Gebrauch sei. In den citirten Stellen tritt durchweg Jakob redend auf, indem er sich als das erstgeborene aller lebenden Wesen, nämlich als den obersten aller Engel bezeichnet. Als er aus Mesopotamien gekommen sei, sei ihm Uriel begegnet, der mit ihm gekämpft und sich für den ersten der Engel ausgegeben habe. Er aber habe ihn zurecht gewiesen, und ihm gesagt, dass er, Uriel, der achte im Range nach ihm sei. An einer anderen Stelle sagt Jakob, dass er in den himmlischen Tafeln die künftigen Geschicke der Menschen verzeichnet gelesen habe.

Origenes in Joann. tom. II *c.* 25 (*Opp. ed. de la Rue* IV, 84; *Lommatzsch* I, 147): *Εἰ δέ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην Ἰωσὴφ προσευχὴν, ἄντικρυς τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐκεῖθεν λήψεται Φησὶ γοῦν ὁ Ἰακώβ· „Ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν·*

über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden 1895, S. 3 ff. Ueber eine verwandte armenische Liste: Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons V. Teil 1893, S. 115—148.

68) Es giebt keine Anhaltspunkte dafür, dass *πατρὸς Ἰωάννου* späterer Zusatz ist. S. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, S. 10.

καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακὼβ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ ἀνθρώπων Ἰακὼβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραὴλ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραὴλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεὸν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ". Καὶ ἐπιφέρει· „Ἐγὼ δὲ ὅτε ἠρχόμην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριὴλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ εἶπεν, ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις· καὶ ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ, ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι, καὶ ἐπάλαιε πρὸς μὲ λέγων· προτερήσειν ἐπάνω τοῦ ὀνόματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοῦ πρὸ [l. *πρὸ τοῦ*] *παντὸς ἀγγέλου. Καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ πόσος ἐστὶν ἐν υἱοῖς θεοῦ· οὐχὶ σὺ Οὐριὴλ ὄγδοος ἐμοῦ, κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραὴλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος, καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου".*

| *Origenes ibid.* (*Lommatzsch* I, 148): *Ἐπὶ πλεῖον δὲ παρεξέβημεν παραλαβόντες τὸν περὶ Ἰακὼβ λόγον, καὶ μαρτυράμενοι ἡμῖν οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν.*

Origenes, fragm. comment. in Genes. 69) *t.* III *c.* 9 *s. fin.* (*ed. de la Rue* II, 15, *Lommatzsch* VIII, 30 *sq.* = *Euseb. Praep. evang.* VI, 11, 64 *ed. Gaisford*): *Διόπερ ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ Ἰωσὴφ δύναται οὕτω νοεῖσθαι τὸ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Ἰακώβ· „Ἀνέγνων γὰρ ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ, ὅσα συμβήσεται ὑμῖν καὶ τοῖς υἱοῖς ὑμῶν".* — Vgl. auch *ibid. c.* 12 *s. fin.* (*ed. de la Rue* II, 19, *Lommatzsch* VIII, 38), wo der Inhalt des ausführlichen, von uns zuerst mitgetheilten Fragmentes kurz angegeben wird.

Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. I, 761—771. Dillmannn, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 362.

2. Das Buch Eldad und Modad. Umfang: 400 Stichen (s. oben S. 263). — Unter dem Namen der beiden israelitischen Männer אֶלְדָּד und מֵידָד (LXX: *Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ*), welche nach *Num.* 11, 26—29 während des Zuges durch die Wüste im Lager weissagten, war eine Schrift in Umlauf, welche, abgesehen von ihrer Erwähnung in den Apokryphen-Verzeichnissen, auch im Hirten des Hermas als wirkliche Weissagungsschrift citirt wird. — Nach dem Targum Jonathan zu *Num.* 11, 26—29 bezogen sich die Weissagungen jener Beiden hauptsächlich auf den letzten Angriff Magog's gegen die Gemeinde Israels. Ob damit aber der Inhalt unseres Buches angegeben ist, ist höchst zweifelhaft.

Hermae Pastor, Vis. II, 3: *Ἐγγὺς κύριος τοῖς ἐπιστρεφομένοις, ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰδ καὶ Μωδάτ, τοῖς προφητεύσασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῷ λαῷ.*

Das Targum Jonathan zum Pentateuch steht, mit lateinischer Uebersetzung, im 4. Bande der Londoner Polyglotte. — Vgl. auch: Beer, Eldad und Medad im Pseudojonathan (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1857, S. 346—350). Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 1880, S. 370. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 88. II, 119 f.

69) Das grosse Fragment aus dem dritten Buche des Commentares zur Genesis steht in der *Philocalia c.* 23 (*Origenis opp. ed. Lommatzsch t.* XXV), und zum grössten Theile auch bei *Eusebius, Praep. evang.* VI, 11.

Fabricius, *Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 801—804. Dillmann, Art. „Pseudepigraphen“ in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 363. Cotelier, Hilgenfeld und Harnack in ihren Ausgaben des Hermas zu *Vis.* II, 3.

3. Die Apokalypse des Elias. Umfang: 316 Stichen (s. oben S. 263). — Der Prophet Elias hat mit Henoch das gemeinsam, dass er lebend in den Himmel versetzt wurde. Er wird daher in der Heiligenlegende oft mit Henoch zusammengestellt (die Literatur darüber s. oben bei Henoch S. 203f.) und musste wie dieser besonders geeignet erscheinen zur Ertheilung himmlischer Offenbarungen. Eine Schrift unter seinem Namen wird in den *Constitut. apostol.* VI, 16 und in patristischen Citaten einfach als Apokryphum erwähnt. Nach den genaueren Titeln in den Apokryphen-Verzeichnissen (*Ἠλία προφήτου* bei Nicephorus, *Ἠλίου ἀπο|κάλυψις* in dem anonymen Verzeichnisse) und bei Ambrosiaster und Hieronymus (s. unten) war es eine Apokalypse. — Von Origenes wird sie erwähnt als Quelle eines im Alten Testamente nicht nachweisbaren Schriftcitates bei Paulus (I. *Cor.* 2, 9: *καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη κ. τ. λ.*). Gegen diese Meinung, dass Paulus hier ein Apokryphum citirt habe, ereifert sich zwar Hieronymus. Die Sache ist aber durchaus glaubhaft, da doch z. B. auch der Verfasser des Judasbriefes sicher das Buch Henoch citirt hat. Jedenfalls hat Origenes eine Apokalypse des Elias gekannt, die er für jüdisch hielt, und in welcher die von Paulus citirte Stelle gestanden hat. Der jüdische Ursprung ist auch nach dem oben S. 262f., 265 Bemerkten kaum zu bezweifeln. Dabei muss freilich mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass sie christlich interpolirt war (wie z. B. in die *Ascensio Jesaiae* die Stelle I Cor. 2, 9 in der That von christlicher Hand eingeschoben worden ist). Aber der Umstand, dass I Cor. 2, 9 im A. T. nicht nachweisbar ist, macht die Auffassung des Origenes überwiegend wahrscheinlich. Ist sie richtig, dann ist unsere Apokalypse vorpaulinisch. Die Auffassung des Origenes theilen Ambrosiaster und Euthalius. — Dieselbe Stelle wie im ersten Corintherbriefe wird auch von *Clemens Romanus c.* 34 fin. citirt. Da Clemens auch sonst nichtkanonische Citate hat, so wäre es möglich, dass er ebenfalls die Apokalypse des Elias benützt hat. Wahrscheinlicher ist freilich, dass er das Citat aus dem ersten Corintherbriefe entnommen hat. Dagegen citiren *Clemens Alex. Protrept.* X, 94 und *Const. apost.* VII, 32 die Stelle I Cor. 2, 9 in eigenthümlicher Form, welche auf einer gemeinsamen Quelle beruhen muss; und diese ist höchst wahrscheinlich die Apokalypse des Elias gewesen. — Nach Epiphanius soll auch die Stelle *Eph.* 5, 14 (*ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ*

ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός) im Elias gestanden haben; dieselbe Stelle wird aber in dem erst in neuerer Zeit bekannt gewordenen Commentar des Hippolytus zu Daniel auf Jesajas zurückgeführt, und von Euthalius auf ein Apokryphum Jeremiae. Bei diesem Auseinandergehen der Angaben lässt sich ein Urtheil nicht gewinnen. Da Origenes in seinen Zusammenstellungen derartiger Citate nichts davon erwähnt, ist es sehr unwahrscheinlich, dass *Eph.* 5, 14 in der ihm bekannten Apokalypse des Elias gestanden hat. Wo er die Stelle citirt, nennt er Elias nicht.

Origenes, *Comment. ad Matth.* 27, 9 (*de la Rue* III, 916, *Lommatzsch* V, 29): *et apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi: „quod oculus non vidit, nec auris audivit“* (I *Cor.* 2, 9); *in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur, nisi in secretis Eliae prophetae.* (Diese Stelle des Origenes citirt Zacharias von Chrysopolis, *saec.* XII, in seinem Commentar zur lateinischen Evangelienharmonie, *Biblioth. patrum maxima Lugd.* XIX, 937.) — Vgl. auch *Orig. Comment. ad Matth.* 23, 37 (*de la Rue* III, 848, *Lommatzsch* IV, 237 *sqq.*), wo Origenes zu dem Worte Christi, dass Jerusalem die Propheten tödte, bemerkt, dass im Alten Testamente nur ein einziger Prophetenmord in Jerusalem erzählt werde, worauf er fortfährt: *Propterea videndum, ne forte oporteat ex libris secretioribus, qui apud Judaeos feruntur, ostendere verbum Christi, et non solum Christi, sed etiam discipulorum ejus* (z. B. auch solche Angaben wie *Hebr.* 11, 37) *Fertur ergo in scripturis non manifestis serratum esse Jesaiam, et Zachariam occisum, et Ezechielem. Arbitror autem circuisse in melotis* [*ἐν μηλωταῖς Hebr.* 11, 37], *in pellibus caprinis Eliam, qui in solitudine et in montibus vagabatur.* Unter den weiteren Belegen dafür, dass im Neuen Testamente zuweilen auf apokryphische Schriften Bezug genommen werde, figurirt dann auch I *Cor.* 2, 9. Endlich bemerkt Origenes noch: *Oportet ergo caute considerare, ut nec omnia secreta, quae feruntur in nomine sanctorum, suscipiamus propter Judaeos, qui forte ad destructionem veritatis scripturarum nostrarum quaedam finxerunt, confirmantes dogmata falsa, nec omnia abjiciamus, quae pertinent ad demonstrationem scripturarum nostrarum.* Dieser ganze Zusammenhang zeigt deutlich, dass Origenes nur jüdische Apokryphen im Auge hat. — An einer anderen, wahrscheinlich einer früheren Zeit angehörigen Stelle (*Cramer*, *Catenae in S. Pauli epistolas ad Corinthios*, *Oxon.* 1841 *p.* 42) äussert sich Origenes schwankend, ob Paulus I *Cor.* 2, 9 in freier Weise auf *Jesaia* 52, 15 Bezug nehme oder auf eine verloren gegangene Schrift. Er scheint also die Stelle in der Apokalypse des Elias erst später kennen gelernt zu haben (Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 2, 802 f.).

Der sogenannte Ambrosiaster (*Comment. in epist. Pauli*, gedruckt unter den Werken des Ambrosius) bemerkt zu I *Cor.* 2, 9 (*Migne*, *Patrol. lat.* 17, 205): *hoc est scriptum in Apocalypsi Heliae in apocryphis.* Jülicher, der auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat, glaubt, dass Ambrosiaster unabhängig von Origenes ist (Theol. Litztg. 1890, 324, Anzeige von Resch's Agrapha).

| Euthalius führt in seiner gelehrten statistischen Arbeit über die paulinischen Briefe (458 n. Chr.?) die Stelle I *Cor.* 2, 9 ebenfalls auf den apokry-

phischen Elias zurück (*Zaccagni, Collectanea monumentorum veterum, Romae* 1698, *p.* 556 = *Gallandi, Biblioth. patrum* X, 258). — Ihm folgen *Syncellus ed. Dindorf* I, 48, und ein anonymes Verzeichniss der Citate in den paulinischen Briefen, welches mitgetheilt ist: a) nach einem *cod. Basilianus* von *Montfaucon* (*Diarium Italicum p.* 212 *sq.*, und: *Bibliotheca Bibliothecarum* I, 195), und b) nach zwei Pariser Handschriften von *Cotelier* (in seiner Ausgabe der apostolischen Väter, Anm. zu *Const. apost.* VI, 16). — Ueber die Zeit des Euthalius vgl. die eingehenden Untersuchungen von Dobschütz, Centralbl. für Bibl.-Wesen X, 1893, Conybeare, *Journal of Philology vol.* XXIII (hierüber Theol. Litztg. 1895, 281), Robinson, *Texts and Studies vol.* III *Nr.* 3, 1895 (hierüber Theol. Litztg. 1897, 44). Dobschütz, Zeitschr. für Kirchengesch. XIX. Sie ist deshalb ungewiss, weil es fraglich ist, ob dasjenige Stück, in welchem sich die Jahreszahl 458 n. Chr. findet, zum ursprünglichen Bestand des Werkes gehört. Wenn nicht, so wird das Werk noch etwas früher (4. Jahrh. n. Chr.) zu setzen sein.

Hieronymus, epist. 57 *ad Pammachium c.* 9 (*opp. ed. Vallarsi* I, 314): *Pergamus ad apostolum Paulum. Scribit ad Corinthios: Si enim cognovissent Dominum gloriae etc.* (I *Cor.* 2, 8—9) *Solent in hoc loco apocryphorum quidam deliramenta sectari et dicere, quod de apocalypsi Eliae testimonium sumtum sit etc.* (Hieronymus führt dann das Citat auf Jes. 64, 3 zurück). — *Idem, comm. in Jesajam* 64, 3 [*al.* 64, 4] (*Vallarsi* IV, 761): *paraphrasim hujus testimonii quasi Hebraeus ex Hebraeis assumit apostolus Paulus de authenticis libris in epistola quam scribit ad Corinthios* (I *Cor.* 2, 9), *non verbum ex verbo reddens, quod facere omnino contemnit, sed sensuum exprimens veritatem, quibus utitur ad id quod voluerit roborandum. Unde apocryphorum deliramenta conticeant, quae ex occasione hujus testimonii ingeruntur ecclesiis Christi. Ascensio enim Isaiae et apocalypsis Eliae hoc habent testimonium.* — Der Auffassung des Hieronymus, welche wegen der grossen Verschiedenheit der Jesaia-Stelle recht unwahrscheinlich ist, folgen noch viele Neuere, z. B. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 2, S. 808 f. Vollmer, Die alttestamentl. Citate bei Paulus 1895, S. 44—48.

Clemens Rom. c. 34 *fin.*: *λέγει γάρ· Ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν* (bei Paulus: *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.*) Vgl. dazu die Anmerkung in Gebhardt und Harnack's Ausgabe, Lightfoot, *S. Clement of Rome vol.* II, 1890, *p.* 106 *sq.* Zahn, Gesch. des Kanons II, 2, 801 f. — Die Stelle wird auch sonst in der patristischen Literatur oft citirt (s. Resch, Agrapha S. 102 f. 281 f. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, 853). Die eigenthümliche Form, in welcher *Clemens Alex. Protrept.* X, 94 und *Const. apost.* VII, 32 den Spruch citiren, will Resch (Agrapha S. 154 ff.) auf ein Logion Christi zurückführen. Viel näher liegt es, an die Elias-Apokalypse zu denken. Das Verdict der *Const. apost.* gegen alle Apokryphen hat sie „auch sonst nicht abgehalten, apokryphe Materien sich anzueignen". So Zahn II, 2, 807 f. Eine gemeinsame Quelle für die eigenthümliche Form erkennt auch Ropes an (Die Sprüche Jesu 1896, S. 19—22). Bemerkenswerth ist besonders die Form bei *Clemens Protr.* X, 94: *ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· „οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ· ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι· ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν."* Das hier mit *οἱ δὲ ἅγιοι* beginnende Schriftcitat kann schlechterdings nicht aus I *Cor.* 2, 9 entnommen sein. Das Zwiegespräch

zwischen dem Empfänger der Offenbarung und dem Engel, der sie ertheilt (ein solcher ist sicherlich der mit ὦ μακάριε Angeredete), entspricht aber ganz der Art apokalyptischer Schriften. Ich zweifle daher nicht, dass Clemens hier die Elias-Apokalypse citirt. — Auch bei den Gnostikern war der Spruch I *Cor.* 2, 9 beliebt (*Philosoph.* V, 24. 26. 27). Wegen des Gebrauches, den diese davon machten, hat ihn Hegesippus als den heiligen Schriften widersprechend verworfen, ohne zu beachten, dass er auch bei Paulus steht (oder zugleich den Paulus bekämpfend?), s. *Stephanus Gobarus* bei *Photius Biblioth. cod.* 232: Ἡγήσιππος μέντοι . . . μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους, τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες κ. τ. λ. Vgl. dazu: Hilgenfeld, Die apostol. Väter S. 102. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche S. 267 f. Weizsäcker in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. V, 699 (Art. Hegesippus). Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1886, S. 435.

Epiphanius haer. 42 *p.* 372 *ed. Petav.* (*Dindorf* II, 388): „Διὸ λέγει, ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός" (*Eph.* 5, 14). Πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τὸ „διὸ καὶ λέγει", ἀλλὰ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς δῆλον διαθήκης; τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἠλίᾳ. — *Hippolytus, de Christo et Antichr. c.* 65 citirt dieselbe Stelle (*Eph.* 5, 14) mit der Formel ὁ προφήτης λέγει, und in etwas abweichender Form (ἐξεγέρθητι statt ἀνάστα). Mit derselben Abweichung und der Einführungsformel ἡ γραφὴ λέγει auch in einem von Hippolytus angeführten Ausspruch der Naassener (*Philosophum.* V, 7 *p.* 146 *ed. Duncker*). In Hippolyt's Danielcommentar IV, 56 (*ed. Bonwetsch* 1897 *p.* 328) lautet dagegen die Einführungsformel καὶ Ἡσαΐας λέγει. Auch hier steht ἐξεγέρθητι statt ἀνάστα. Das Citat steht an beiden Hippolytusstellen (*De Christo et Antichr.* 65, *in Daniel* IV, 56) mitten zwischen kanonischen. Daher ist es mir nicht wahrscheinlich, dass Ησαιας corrumpirt ist aus Ηλιας, was an sich möglich wäre. — Nach Euthalius hat *Eph.* 5, 14 in einem Apokryphum Jeremiae gestanden (*Zaccagni, Collectanea monumentorum veterum p.* 561 = *Gallandi, Biblioth. patr.* X, 260). Ebenso *Syncell. ed. Dindorf* I, 48 und das obengenannte anonyme Verzeichniss der paulinischen Schriftcitate, welches nur den Euthalius wiedergiebt. — Ein Irrthum ist es, wenn Manche (z. B. Zahn II, 2, 805 Anm.) gemeint haben, dass auch Origenes für *Eph.* 5, 14 eine nicht-kanonische Quelle gekannt habe. Er citirt die Worte freilich als Propheten-Spruch (*Sel. in Psalm., ad. Ps.* 3, *Lommatzsch* XI, 418: ὁ προφήτης φησίν· ὕπνωσαν ὕπνον αὐτῶν καὶ οὐχ εὗρον οὐδέν [= *Ps.* 76, 6], καὶ τό· ἔγειρε ὁ καθεύδων κ. τ. λ.), aber nichts spricht dafür, dass er sie anderswoher als aus *Eph.* 5, 14 geschöpft habe. — Resch macht aus *Eph.* 5, 14 auch ein Logion Christi (Agrapha S. 222 ff.). Andere Vermuthungen über die Quelle von *Eph.* 5, 14 s. bei: Harnack, Dogmengesch. 3. Aufl. I, 339 (christlicher Prophetenspruch). Gunkel, Die Wirkungen des heil. Geistes 1888, S. 54 (wie Harnack). Lipsius, Jahrbb. für prot. Theol. 1880, S. 192 (= *Acta apost. apocr. ed. Tischendorf p.* 185, dagegen Baethgen, Jahrbb. a. a. O. S. 384). Jacobus in: Theol. Studien zu Weiss' 70. Geburtstag 1897, S. 9—29 (= Jona 1, 6!!).

Koptische Fragmente einer christlichen Elias-Apokalypse, welche zu Akhmim in Oberägypten gefunden wurden, befinden sich theils in Paris, theils in Berlin, erstere sind herausgegeben von Bouriant, die Herausgabe letzterer mit deutscher Uebersetzung hat Steindorff in Aussicht gestellt. Wahrscheinlich hängt aber diese christliche Elias-Apokalypse näher mit der

Zephanja-Apokalypse zusammen als mit der alten Elias-Apokalypse. S. unten Nr. 4 die Mittheilungen über die Zephanja-Apokalypse.

Die Schrift des Hellenisten Eupolemus περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας (*Euseb. Praep. evang.* IX, 30) hat mit unserem Apokryphum nichts zu thun. S. darüber § 33. — Ueber Elias-Legenden bei den „Gnostikern" s. *Epiphan. haer.* 26, 13. — Die Existenz einer hebräischen Apokalypse des Elias sucht *Isr. Lévi* aus zwei talmudischen Stellen, wo Aussprüche des Elias über Fragen der messianischen Dogmatik angeführt werden (*Sanhedrin* | 97b, *Joma* 19b), wahrscheinlich zu machen (*Revue des études juives t.* I, 1880, *p.* 108 *sqq.*). Eine uns erhaltene, welche aus Persien zu stammen scheint, ist in neuerer Zeit zweimal herausgegeben worden: 1) nach einem Saloniker Druck von 1743 von Jellinek, *Bet ha-Midrasch* III, 1855, S. XVII *sq.* 65—68, und 2) nach einer Münchener Handschrift von Buttenwieser, Die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Litteratur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche, 1. Hälfte 1897 (Text, Einleitung und deutsche Uebersetzung). Jellinek setzt sie in die gaonäische (nachtalmudische) Zeit, Buttenwieser in das dritte Jahrh. nach Chr., weil sie „die orientalischen Wirren des Jahres 261" zum Hintergrund habe, was sehr unsicher ist.

Fabricius, *Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 1070—1086. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes 2. Aufl. S. 235 f. — Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 330 f. — Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 359. — Resch, Agrapha (= Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack V, 4) 1889, S. 154 ff. 281 f. 222 ff. 289 f. — Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons II, 2, 1892, S. 801—810. — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 1893, S. 853 f. II, 1, 1897, S. 571 f. — Die Commentare zu I *Cor.* 2, 9 und *Eph.* 5, 14.

4. Die Apokalypse des Zephania. Umfang: 600 Stichen (s. oben S. 263). — Sie ist, abgesehen von der Stichometrie des Nicephorus und dem anonymen Apokryphen-Verzeichnisse, nur noch durch ein Citat bei Clemens Alexandrinus bekannt. Möglicherweise geht aber eine in christlicher Ueberarbeitung uns koptisch erhaltene Apokalypse des Sophonias auf dieses ältere Werk zurück.

Clemens Alex. Strom. V, 11, 77: Ἆρ' οὐχ ὅμοια ταῦτα τοῖς ὑπὸ Σοφονία λεχθεῖσι τοῦ προφήτου; „καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον καὶ ἐθεώρουν ἀγγέλους καλουμένους κυρίους, καὶ τὸ διάδημα αὐτῶν ἐπικείμενον ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἦν ἑκάστου αὐτῶν ὁ θρόνος ἑπταπλασίων φωτὸς ἡλίου ἀνατέλλοντος, οἰκοῦντας ἐν ναοῖς σωτηρίας καὶ ὑμνοῦντας θεὸν ἄρρητον ὕψιστον."

Fabricius, *Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 1140 *sq.* — Dillmann in Herzog's Real-Enc. XII, 360.

In koptischer Sprache sind zu Akhmim apokalyptische Fragmente gefunden worden, welche durch den verschiedenen Dialect, in welchem sie geschrieben sind, und das verschiedene Format der Blätter sich als Reste zweier Handschriften erweisen. Der Inhalt ist zwar grösstentheils verschieden, in einzelnen Abschnitten aber identisch. Der erste Herausgeber Bouriant hat sie daher als Fragmente desselben Werkes betrachtet und dementsprechend herausgegeben, und zwar als Apokalypse des Sophonias, weil es in einem Fragment (Bouriant S. 269 = Stern S. 121) heisst: „Wahrlich, ich Sophonias

sah dieses im Gesicht". S. Bouriant in: *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, Tome* I, *fasc.* 2, 1885, *p.* 260—279 (koptischer Text und französ. Uebersetzung). Eine deutsche Uebersetzung derselben Fragmente nach Bouriant's Ausgabe, aber in etwas anderer Anordnung, lieferte Stern, Die koptische Apocalypse des Sophonias (Zeitschr. für ägyptische Sprache und Alterthumskunde XXIV, 1886, S. 115—129). Auch er behandelt die beiden Reihen von Fragmenten als Reste desselben Werkes. Nun sind aber später von der einen der beiden Recensionen noch einige weitere Blätter entdeckt worden (im Besitz des Berliner Museums), und hier wird das Werk in der Unterschrift dem Elias zugeschrieben. Da die Bezeichnung als Sophonias-Apokalypse in einem Fragment der anderen Recension steht, so scheint es sich doch um zwei verschiedene Werke zu handeln, oder vielmehr um zwei verschiedene Bearbeitungen desselben Werkes, denn einzelne Textstücke sind geradezu identisch. Die „Sophonias"-Recension dürfte die ursprünglichere sein, da hier der Name des Sophonias im Texte, nicht bloss in der Unterschrift, steht. Beide Bearbeitungen sind in der vorliegenden Gestalt christlich, aber, wie es scheint, auf jüdischer Grundlage. Der Inhalt ist eschatologisch (hauptsächlich vom Geschick der Gottlosen und Gerechten im Jenseits und vom Antichrist). — Vgl. überhaupt: Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 854, II, 1, 572 f. C. Schmidt bei Harnack a. a. O. I, 918 f. Bousset, Der Antichrist 1895, S. 54—57.

Mit den hier besprochenen Apokalypsen ist die Zahl der in der alten Kirche in Umlauf gewesenen noch lange nicht erschöpft. Am Schlusse der Stichometrie des Nicephorus werden ψευδεπίγραφα des Baruch, Habakuk, Ezechiel und Daniel erwähnt. Euthalius kannte, wie oben bemerkt, ein Apokryphum Jeremiae. Hieronymus erwähnt ein hebräisches Apokryphum Jeremiae, in welchem die Stelle *Matth.* 27, 9 stand[70]. Bei allen diesen und noch manchen anderen ist es aber aus verschiedenen Gründen, hauptsächlich wegen ihres späten Auftauchens in der christlichen Kirche, höchst zweifel-

70) *Hieron. ad Matth.* 27, 9 (*Vallarsi* VII, 1, 228): *Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi.* — Schon Michaelis (Orientalische und exegetische Bibliothek IV, 1773, S. 207 ff.) hat mitgetheilt, dass in einem koptischen Lectionar ein angeblich aus Jeremia entnommenes kurzes Stück steht, welches die Stelle *Matth.* 27, 9 enthält. Es beginnt mit den Worten: „Wiederum sprach Jeremias zu Paschchor", scheint also eine Ergänzung zu *Jerem.* 20, 1—6 zu sein. Nach Tattam (*Prophetae majores copt. ed. Oxon.* 1852, *tom.* I *p.* V) steht dieses Stück in *multis codicibus precum ecclesiae copticae.* Einen unterägyptischen Text giebt Tattam a. a. O. S. VI, einen oberägyptischen Erman, Nachrichten von der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1880, S. 434; eine deutsche Uebersetzung: Schulte, Die koptische Uebersetzung der vier grossen Propheten, Münster 1892, S. 35. Auch äthiopisch findet sich dieses Stück, abgedr. mit lat. Uebers. bei Dillmann, *Chrestomathia Aethiopica praef. p.* VIII u. IX. Vgl. Auch Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 579 (wo aber irrthümlich gesagt ist, dass das Stück in den Paralipomena Jeremiae enthalten sei).

haft, ob sie jüdischen Ursprungs sind. Bei Nicephorus bilden die genannten vier Pseudepigraphen offenbar erst einen späteren Anhang zu der ursprünglichen Stichometrie.

VI. Die heilige Legende.

Die prophetischen Pseudepigraphen verfolgen vorwiegend den praktischen Zweck, dem Worte der Lehre und Mahnung, welches man an die Zeitgenossen richten will, durch Vorschieben jener heiligen Autoritäten grösseres Gewicht zu verleihen. Man liess aber nicht nur die heiligen Gottesmänner selbst zu der Nachwelt sprechen, sondern man bereicherte auch die Nachrichten über sie durch neuen Stoff, theils um überhaupt die heilige Geschichte durch Ausstattung mit reicherem Detail dem Geschlecht der Gegenwart zur deutlicheren Anschauung zu bringen, theils auch, um die Gottesmänner der Vorzeit durch den Glorienschein, mit welchem man sie umgab, immer unbedingter als leuchtende Vorbilder Israels hinzustellen (vgl. im Allgemeinen oben Bd. II, S. 338 ff.). Beides, die erweiternde Ausschmückung und die erbauliche Umbildung der heiligen Geschichte, konnte nun entweder in der Weise geschehen, dass der Text der biblischen Erzählung fortlaufend bearbeitet wurde, oder in der Weise, dass einzelne Personen herausgegriffen und sie zum Gegenstand der frei dichtenden Legende gemacht wurden. Ursprünglich ist vorwiegend das erstere geschehen, später mehr und mehr auch das letztere. Von beiden Arten der Bereicherung der heiligen Geschichte ist uns aus verhältnissmässig alter Zeit, d. h. etwa aus dem Zeitalter Christi, je ein classisches Beispiel erhalten. Das sogenannte Buch der Jubiläen zeigt uns, wie man den Text bearbeitete, das Martyrium Jesajae bietet ein Beispiel der frei dichtenden Legende. Mit einiger Wahrscheinlichkeit dürfen auch die Paralipomena Jeremiae als im Wesentlichen jüdisch betrachtet werden. Andere hierher gehörige Schriftstücke sind uns entweder nur aus Citaten bekannt, oder nur in christlicher Bearbeitung erhalten. Viel Material dieser Art ist aber auch in Schriften, die vorwiegend anderen Zwecken dienen, enthalten. Namentlich die prophetischen Pseudepigraphen enthalten fast alle auch legendarische Erweiterungen der Geschichte. Am meisten gilt dies, wie unsere Besprechung gezeigt hat, von den Testamenten der zwölf Patriarchen in welchen das biographische Element einen sehr breiten Raum einnimmt. Hier finden sich daher auch sehr zahlreiche Berührungen mit der ersten hier zu besprechenden Hauptschrift.

1. Das Buch der Jubiläen.

Von *Didymus Alexandrinus*, *Epiphanius* und *Hieronymus* wird unter dem Titel τὰ Ἰωβηλαῖα oder ἡ λεπτὴ Γένεσις ein apokryphisches Buch citirt, welchem sie verschiedene Details über die Geschichte der Erzväter entnehmen. Umfangreiche Mittheilungen aus demselben Buche finden sich auch bei den byzantinischen Chronisten vom Anfang des neunten bis zum zwölften Jahrhundert: *Syncellus*, *Cedrenus*, *Zonaras*, *Glycas*. Nach den Untersuchungen von Gelzer ist es aber höchst wahrscheinlich, dass diese nicht direct aus dem Buch der Jubiläen, sondern aus mittelbaren Quellen, namentlich den Chroniken des *Panodorus* (um 400 n. Chr.) und *Annianus* (bald nach Panodorus) geschöpft haben. Von da an verschwindet das Buch, und es galt lange Zeit für verloren, bis es in unserem Jahrhundert in der abyssinischen Kirche in aethiopischer Uebersetzung wieder aufgefunden wurde. Veröffentlicht wurde es von Dillmann zuerst in deutscher Uebersetzung (Ewald's Jahrbücher II—III, 1850—1851), dann im aethiopischen Texte (1859). Ausser der aethiopischen Ueber|setzung hat sich ein grosses Stück auch in einer alten lateinischen Uebersetzung erhalten, welches ebenfalls erst in neuerer Zeit von Ceriani in einer Handschrift der Ambrosiana zu Mailand entdeckt und in den *Monumenta sacra et profana* (*t.* I, *fasc.* 1, 1861) herausgegeben wurde. Nach Ceriani ist dieses lateinische Fragment auch von Rönsch unter Beigabe einer von Dillmann angefertigten lateinischen Uebersetzung des parallelen Stückes der aethiopischen Version nebst Commentar und reichhaltigen Excursen herausgegeben worden (1874). Eine neue Ausgabe des aethiopischen Textes lieferte Charles (1895), englische Uebersetzungen: Schodde (1885—1887, nach Dillmann) und Charles (1893—1895).

Der Inhalt des Buches ist im Wesentlichen kein anderer als der unserer kanonischen Genesis, weshalb es auch in der Regel „die kleine Genesis“ genannt wird, nicht als ob sein Umfang geringer wäre (dieser ist vielmehr grösser), sondern weil seine Autorität eine geringere ist als die des kanonischen Buches. Es verhält sich zu diesem wie ein haggadischer Commentar zum biblischen Texte. Freilich ist es nichts weniger als eine wirkliche Auslegung des Textes, was ja überhaupt der haggadische Midrasch nicht ist, sondern eine freie Reproduction der biblischen Urgeschichte von Erschaffung der Welt bis zur Einsetzung des Passa (*Exod.* 12) nach der Auffassung und im Geiste des späteren Judenthums. Eingekleidet ist das Ganze

in die Form einer dem Mose am Sinai durch einen „Engel des Angesichts" zu Theil gewordenen Offenbarung. Der Verfasser will durch die Wahl dieser Form dem Neuen, was er bringt, von vornherein dieselbe Autorität sichern, welche der biblische Text bereits genoss. Ein Hauptaugenmerk hat er bei seiner Reproduction auf die Chronologie gerichtet; und die Feststellung dieser ist ohne Zweifel mit ein Hauptzweck seiner Arbeit. Als Rechnungseinheit legt er dabei die Jobelperiode von 49 Jahren zu Grunde, die hinwiederum in 7 Jahrwochen zu 7 Jahren zerfällt; und er bestimmt nun von jedem Ereigniss genau, in den wievielten Monat des wievielten Jahres der wievielten Jahrwoche der wievielten Jobelperiode es fällt. Hieraus wird es deutlich, weshalb das ganze Buch *τὰ Ἰωβηλαῖα* „die Jubiläen" genannt wurde. Wie dem Verfasser überhaupt die Chronologie am Herzen liegt, so legt er auch ein besonderes Gewicht auf die Beobachtung der Jahresfeste und sucht von jedem der Hauptfeste nachzuweisen, dass es schon in der ältesten Zeit eingesetzt worden sei, so vom Pfingst- oder Wochenfest (Ewald's Jahrbb. II, 245. III, 8), vom Laubhüttenfest (Ebendas. III, 11), vom Versöhnungstage (III, 46), vom Passa (III, 68 f.). Daraus erklärt sich auch, weshalb er gerade mit Einsetzung des Passa (*Exod.* 12) abschliesst.

Da der Verfasser die Urgeschichte im Geiste seiner Zeit reproduciren will, so schaltet er mit dem biblischen Texte in sehr freier | Weise. Manches, was ihm nicht von Interesse war oder was ihm anstössig schien, ist ausgelassen oder geändert; anderes weiter ausgesponnen und durch vielerlei Zusätze bereichert und ergänzt. Er „zeigt immer genau, woher die ersten Stammväter ihre Weiber hatten; erklärt, inwiefern *Gen.* 2, 17 wörtlich in Erfüllung ging (vergl. *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 81), mit wessen Hülfe Noah die Thiere in seine Arche brachte, wie der hamitische Stamm der Cananäer und der japhetische der Meder in semitisches Stammgebiet kamen, warum Rebekka eine so grosse Vorliebe für Jakob hatte"[71]) u. s. w. Er kennt die Namen der Weiber sämmtlicher Erzväter von Adam bis auf die zwölf Söhne Jakob's, die Zahl der Söhne Adam's, den Namen der Spitze des Ararat, wo Noah's Arche sich niederliess, und vieles Andere der Art[72]). Alle diese Ausschmückungen und Bereicherungen sind ganz im Geiste des späteren Judenthums gehalten. Bezeichnend ist namentlich, dass die Patriarchen noch mehr, als sie es ohnehin in der biblischen Erzählung sind, zu Tugendhelden gemacht werden, welche schon alle mosai-

71) Dillmann in Ewald's Jahrbb. Bd. III, S. 78 f.
72) S. Dillmann in Ewald's Jahrbb. III, 80.

schen Cultusgesetze beobachten, Opfer und Erstlinge darbringen, die Jahresfeste, Neumonde, Sabbathe feiern. Bezeichnend ist ferner, dass überall die *Hierarchia coelestis* im Hintergrund der irdischen Geschichte steht. Ueberall greifen die Engel, gute wie böse, in den Verlauf der Geschichte ein und reizen den Menschen zu den guten und den bösen Handlungen. Die Engel im Himmel haben auch das Gesetz schon längst beobachtet, ehe es auf Erden bekannt wurde. Denn es war von Anfang an auf den himmlischen Tafeln aufgezeichnet und wurde erst auf Grund dieser nach und nach den Menschen bekannt gemacht. Nicht alle Lehren sind übrigens dem Volke Israel öffentlich verkündigt worden. Manche wurden den Patriarchen nur in Geheimbüchern übergeben, die sich von ihnen auf die späteren Geschlechter forterbten.

Trotz mancher hervorstechender Eigenthümlichkeiten ist es doch schwer zu sagen, in welchen Kreisen das Buch entstanden ist. Jellinek betrachtet es als essenische Tendenzschrift gegen den Pharisäismus. Aber wenn auch manches, wie z. B. die blühende Angelologie, die Geheimbücher, die Lehre von der Seelenfortdauer ohne leibliche Auferstehung (III, 24), der Annahme essenischen Ursprungs günstig ist, so spricht doch anderes um so entschiedener dagegen. Es fehlen die dem Essäismus so wichtigen Waschungen und Reinigungen. Der Verfasser verabscheut zwar den Genuss des Blutes, aber keineswegs die blutigen Thieropfer, die doch der Essäismus verwarf. Noch weniger ist freilich an samaritanischen Ursprung zu denken, | wie Beer will. Denn schon die eine Thatsache, dass der Verfasser den Garten Eden, den Berg des Ostens, den Berg Sina und den Berg Zion als „die vier Oerter Gottes auf der Erde" bezeichnet (II, 241, 251), den Berg Garizim also nicht darunter nennt, macht diese Annahme unmöglich. Auch die Ansicht Frankel's, dass es von einem hellenistischen Juden Aegyptens geschrieben sei, ist nicht haltbar. Denn die Ursprache des Buches ist, wie sogleich gezeigt werden wird, nicht die griechische, sondern die hebräische. Die meisten Eigenthümlichkeiten hat das Buch ohne Zweifel mit dem herrschenden Pharisäismus gemeinsam. Und man könnte es ohne Weiteres diesem zuweisen, wenn nur nicht einzelne Schwierigkeiten, wie die Opposition gegen den pharisäischen Kalender (II, 246), die Lehre von einer Seelenfortdauer ohne Auferstehung (III, 24), dem entgegenstünden. Wenn man aber wegen dieser Thatsachen und wegen der starken Hervorhebung des Stammes Levi (III, 39 f.) den Verfasser für einen Sadducäer halten wollte, so wäre dies vollends verkehrt, da ja schon die blühende Angelologie und der Unsterblichkeitsglaube davon abhalten muss. Das Richtige wird sein, dass der Verfasser aller-

dings im Wesentlichen den herrschenden pharisäischen Standpunkt vertritt und nur in einigen Einzelheiten individuelle Anschauungen vorträgt (so z. B. auch Dillmann, Rönsch, Drummond).

Dass das Buch in Palästina entstanden ist, beweist schon die hebräische Ursprache. Denn obwohl die aethiopische wie die lateinische Uebersetzung aus dem Griechischen geflossen sind, so ist doch das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben, wie aus den bestimmten Angaben des Hieronymus erhellt. — Die Zeit der Abfassung lässt sich, wenn auch nur innerhalb weiterer Grenzen, so doch mit annähernder Sicherheit bestimmen. Einerseits nämlich wird das Buch Henoch von unserm Verfasser zweifellos benützt, ja citirt. Andererseits ist es höchst wahrscheinlich, dass unser Buch dem Verfasser der Testamente der zwölf Patriarchen bereits vorgelegen hat. Dazu kommt noch, dass von der Zerstörung Jerusalems sich nirgends Spuren finden, vielmehr überall Jerusalem als Central-Cultusstätte vorausgesetzt wird (vgl. bes. III, 42, 69). Darnach darf die Abfassung mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung gesetzt werden.

Ueber die verschiedenen Titel des Buches s. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 461—482. — Ausser den obengenannten kommt bei Syncellus und Cedrenus auch der Titel ἀποκάλυψις Μωυσέως vor (*Syncellus ed. Dindorf* I, 5 u. 49, *Cedrenus ed. Bekker* I, 9).

Die aethiopische und lateinische Uebersetzung sind beide aus einem griechischen Texte geflossen, s. über erstere Dillmann in Ewald's Jahrbb. III, 88 f., über letztere Rönsch, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1871, S. 86—89. Ders., Das Buch der Jubiläen S. 439—444. Nach Hieronymus ist aber ein hebräischer Urtext anzunehmen.

Das Buch Henoch ist in unserem Buche augenscheinlich stark benützt; ja an einer Stelle (Ewald's Jahrbb. II, 240) heisst es von Henoch: „Er schrieb die Zeichen des Himmels nach der Ordnung ihrer Monate auf in ein Buch, damit die Menschenkinder die Zeit der Jahre erkennen möchten nach den Ordnungen ihrer einzelnen Monate . . . Und was geschehen war und was zukünftig war, sah er in seinem Traume, wie es sich zutragen werde bei den Söhnen der Menschenkinder in ihren Geschlechtern bis auf den Tag des Gerichtes. Alles sah und erkannte er und schrieb er auf zum Zeugniss und legte es als ein Zeugniss auf der Erde nieder für alle Söhne der Menschenkinder und für ihre Geschlechter". Dies Alles und was dann sonst noch über die Erlebnisse Henoch's erzählt wird, stimmt ganz mit dem Inhalt unseres Buches Henoch überein. S. überh. Dillmann in Ewald's Jahrbb. III, 90 f. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 403—412.

Ueber die Beziehungen der *Testamenta* XII *Patr.* zu unserem Buche s. oben S. 260. — Ueber Parallelen in rabbinischen Schriften, welche direct oder indirect auf unser Buch zurückgehen (besonders stark in dem kleinen *Midrasch Wajisâu* von den Heldenthaten der Söhne Jakob's = Jubil. *c.* 34, und in dem medicinischen Noah-Buche = Jubil. *c.* 10), s. Jellinek, *Bet ha-*

Midrasch III, 1855, *p.* IX—XIV, XXX—XXXIII, und überhaupt die unten genannten Abhandlungen von Jellinek, Beer, Frankel u. A. Ferner: *Epstein*, *Le livre des Jubilés Philon et le Midrasch Tadsché* (*Revue des études juives t.* XXI, 1890, *p.* 80—97, XXII, 1891, *p.* 1—25). Ueber den Midrasch Tadsche auch: Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 499.

Die Citate der Kirchenväter und Byzantiner sind gesammelt bei *Fabricius*, *Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 849—864. II, 120 *sq.* Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1871, S. 69 f. Ders., Das Buch der Jubiläen S. 250—382.

Der älteste kirchliche Schriftsteller, bei welchem man eine Benützung des B. der Jubiläen vermuthen darf, ist *Hippolytus*. Denn der in verschiedenen Redactionen überlieferte *Διαμερισμὸς τῆς γῆς* (über die Vertheilung der Erde unter die Nachkommen Noa's) ist in seiner ältesten Gestalt wahrscheinlich ein Werk des Hippolytus. Die Grundzüge desselben scheinen aber der Behandlung der Völkertafel im Buch der Jubiläen *c.* 8—9 (Ewald's Jahrbb. II, 250—253) entnommen zu sein. So Gutschmid, Kleine Schriften V, 239. 587—597. 613 ff.

Auch Hippolytus' Zeitgenosse *Julius Africanus* hat nach Gelzer's Vermuthung das Buch der Jubiläen benützt, s. Gelzer, Julius Africanus II, 1, 1885, S. 286. 287. 291. 294.

Didymus Alex., *in epist. canonicas enarrationes*, *ad* I *Joh.* 3, 12 (*Gallandi, Biblioth. patr.* VI, 300): *Nam et in libro qui leprogenesis* [l. *leptogenesis*] *appellatur, ita legitur, quia Cain lapide aut ligno percusserit Abel* (auf dieses Citat hat Langen aufmerksam gemacht, Bonner Theol. Literaturbl. 1874, 270).

Epiphanius haer. 39, 6: *Ὡς δὲ ἐν τοῖς Ἰωβηλαίοις εὑρίσκεται, τῇ καὶ λεπτῇ Γενέσει καλουμένῃ, καὶ τὰ ὀνόματα τῶν γυναικῶν τοῦ τε Κάϊν καὶ τοῦ Σὴθ ἡ βίβλος περιέχει κ. τ. λ.*

Hieronymus epist. 78 *ad Fabiolam*, *Mansio* 18 (*Vallarsi* I, 483), über den Ortsnamen *Ressa* (רִסָּה *Num.* 33, 21): *hoc verbum quantum memoria suggerit nusquam alibi in scripturis sanctis apud Hebraeos invenisse me novi absque libro apocrypho qui a Graecis λεπτὴ id est parva genesis appellatur; ibi in aedificatione turris pro stadio ponitur, in quo exercentur pugiles et athletae et cursorum velocitas comprobatur.* — *Ibid. mansio* 24 (*Vallarsi* I, 485), über den Ortsnamen *Thare* (תָּרַח *Num.* 33, 27): *Hoc eodem vocabulo et iisdem literis scriptum invenio patrem Abraham, qui in supradicto apocrypho Geneseos volumine, abactis corvis, qui hominum frumenta vastabant, abactoris vel depulsoris sortitus est nomen.*

Im *Decretum Gelasii* wird unter den Apokryphen, und zwar als eine Schrift, aufgeführt: *Liber de filiabus Adae Leptogenesis* (s. Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 218; Rönsch S. 270 f. 477 f.; Preuschen, *Analecta* 1893, *p.* 153; über die Zeit des Decretes: Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 1, 259 ff.). Vermuthlich ist dies eine irrige Verbindung zweier Titel, die in Wahrheit verschiedene Schriften bezeichnen. Immerhin sieht man daraus, sowie aus der Existenz einer alten lateinischen Uebersetzung, dass das Buch auch im Abendlande bekannt war. Ueber Spuren seiner Benützung bei abendländischen Schriftstellern s. Rönsch S. 322—382 *passim*.

| *Syncellus ed. Dindorf* I, 5: *ὡς ἐν λεπτῇ φέρεται Γενέσει, ἣν καὶ Μωϋσέως εἶναί φασί τινες ἀποκάλυψιν.* — I, 7: *ἐκ τῆς λεπτῆς Γενέσεως.* — I, 13: *ἐκ τῶν λεπτῶν Γενέσεως.* — I, 49: *ἐν τῇ Μωϋσέως λεγομένῃ ἀποκαλύψει.* —

I, 183: ἡ λεπτὴ Γένεσίς φησιν. — I, 185: ὡς ἐν λεπτῇ κεῖται Γενέσει. — I, 192: ὥς φησιν ἡ λεπτὴ Γένεσις. — I, 203: ἐν λεπτῇ Γενέσει φέρεται.

Cedrenus ed. Bekker I, 6: καὶ ἀπὸ τῆς λεπτῆς Γενέσεως. — I, 9: ὡς ἐν λεπτῇ φέρεται Γενέσει, ἣν καὶ Μωσέως εἶναί φασί τινες ἀποκάλυψιν. — I, 16: ὡς ἡ λεπτὴ Μωσέως Γένεσίς φησιν. — I, 48: ὡς ἐπὶ τῇ λεπτῇ κεῖται Γενέσει. — I, 53: ἐν τῇ λεπτῇ Γενέσει κεῖται. — I, 85: ἐν τῇ λεπτῇ Γενέσει κεῖται.

Zonaras ed. Pinder (ebenfalls wie die beiden vorherigen in der Bonnenser Ausgabe des *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*) *t.* I *p.* 18: ἐν τῇ λεπτῇ Γενέσει.

Glycas ed. Bekker (gleichfalls in der Bonnenser Sammlung) *p.* 198: ἡ λεγομένη λεπτὴ Γένεσις. — *p.* 206: ἡ δὲ λεπτὴ Γένεσις λέγει. — *p.* 392: ἡ δὲ λεγομένη λεπτὴ Γένεσις, οὐκ οἶδ' ὅθεν συγγραφεῖσα καὶ ὅπως, φησίν.

Ueber die Quellen, aus welchen diese Byzantiner geschöpft haben, s. Gelzer, Julius Africanus II, 1 (1885) S. 249—297.

Die Literatur über unser Buch ist verzeichnet und ausführlich besprochen bei Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 422—439.

Texte: *Kufâlê sive Liber Jubilaeorum, aethiopice ad duorum libror. manuscr. fidem primum ed. Dillmann, Kiel* 1859. — *Ceriani, Monumenta sacra et profana t.* I *fasc.* 1 (1861) *p.* 15—54. — Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, unter Beifügung des revidirten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente etc. etc. erläutert, untersucht und herausgegeben. Leipzig 1874. — *Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Part VIII, Oxford* 1895, enthält: *The Ethiopic version of the Hebrew book of Jubilees, otherwise known among the Greeks as* ἡ λεπτὴ Γένεσις. *Edited from four manuscripts and critically revised through a continous comparison of the Massoretic and Samaritan texts, and the Greek, Syriac, Vulgate and Ethiopic versions of the Pentateuch, and further emended and restored in accordance with the Hebrew, Syriac, Greek and Latin fragments of this book, which are here published in full by R. A. Charles.* (Die Textbehandlung ist hier eine willkürliche, s. die Rec. von Praetorius, Theol. Litztg. 1895, 613—616).

Uebersetzungen: Dillmann, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, aus dem Aethiopischen übersetzt (Ewald's Jahrbb. der bibl. Wissensch. Bd. II, 1850, S. 230—256, Bd. III, 1851, S. 1—96). — *Schodde, The book of Jubilees, translated from the Ethiopic* [nach Dillmann] (*Bibliotheca sacra* 1885—1887). — *Charles, The book of Jubilees translated from a text based on two hitherto incollated Ethiopic MSS.* (*The Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 703—708. VI, 1894, *p.* 184—217, 710—745. VII, 1895, *p.* 297—328).

Untersuchungen: Treuenfels, Die kleine Genesis (Fürst's Literaturbl. des Orients 1846, Nr. 1—6; vgl. Jahrg. 1851, Nr. 15), noch vor Bekanntwerden des aethiopischen Textes geschrieben. — Jellinek, Ueber das Buch der Jubiläen und das Noah-Buch, Leipzig 1855 (Separat-Abdr. aus dem III. Thl. des Bet ha-Midrasch). — Beer, Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniss zu den Midraschim, Leipzig 1856. Ders., Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen, Leipzig 1857. — Frankel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1856, S. 311—316, 380—400. — Dillmann, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. XI, 1857, S. 161—163. — Krüger, Die Chronologie im Buche der Jubiläen (Zeitschr. der DMG. Bd. XII, 1858, S. 279—299). — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 84—102. — Rubin, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, in's Hebräische übersetzt, mit

einer Einleitung und mit Noten versehen, Wien, Beck's Univ.-Buchhandlung 1870. — *Ginsburg*, Art. „*Jubilees, book of*" *in Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.* — Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1871, S. 60—98. Ders., Das Buch der Jubiläen, Leipzig 1874. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1874, S. 435—441. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 143 —147. — Reuss, Geschichte der heil. Schriften A. T.'s § 571. — Dillmann, Beiträge aus dem Buch der Jubiläen zur Kritik des Pentateuch-Textes (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1883, S. 323—340). Ders. in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 364 f. — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, 2. Aufl. 1892, S. 20—24. — Sack, Die altjüdische Religion 1889, S. 350—368. — Deane, *Pseudepigrapha* 1891, *p.* 193—236. — *Thomson, Books which influenced Our Lord and his Apostles* 1891, *p.* 297—320, 433—439. — Kuenen, Gesammelte Abhandlungen, 1894, S. 113 ff. (über die Chronologie). — Wilh. Singer, Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis, 1. Theil: Tendenz und Ursprung, zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Stuhlweissenburg (Ungarn), 1898 (hält den Verf. für einen Judenchristen und die Tendenz für antipaulinisch).

| 2. Das Martyrium des Jesajas.

Eine apokryphische Schrift, in welcher der Märtyrertod des Jesajas erzählt war, wird von Origenes mehrmals erwähnt. Er nennt sie einfach ein *ἀπόκρυφον*, theilt aus ihr nur dies mit, dass Jesajas zersägt worden sei, und bezeichnet sie deutlich als jüdische Schrift. Auch in den *Constitutiones apostol.* VI, 16 ist nur im Allgemeinen von einem Apokryphum *Ἡσαΐου* die Rede. Dagegen in dem von Montfaucon, Pitra u. A. herausgegebenen Kanonsverzeichnisse wird bestimmter eine *Ἡσαΐου ὅρασις* aufgeführt (s. oben S. 264). Epiphanius kennt ein *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, welches bei den Archontikern und Hierakiten in Gebrauch war. Hieronymus spricht von einer *Ascensio Isaiae.* Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Citate sich nicht alle auf dieselbe Schrift beziehen, dass vielmehr Origenes noch eine rein jüdische Schrift im Auge hat, während die Anderen eine christliche Ueberarbeitung derselben oder eine davon ganz unabhängige christliche Schrift meinen. Es giebt nämlich ein christliches Apokryphum über Jesajas, das jedenfalls aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengearbeitet ist, als deren ältester sich aber mit ziemlicher Bestimmtheit eine jüdische Geschichte des Martyrium's Jesajae erkennen lässt. — Dieses Apokryphum ist uns, wie manche ähnliche, nur in aethiopischer Uebersetzung vollständig erhalten und darnach zuerst von Laurence (1819) herausgegeben. Die zweite Hälfte existirt auch in einer alten lateinischen Uebersetzung, welche 1522 zu Venedig gedruckt, aber lange Zeit verschollen war, bis Gieseler (1832) sie wieder an's Licht gezogen hat. Das gesammte Material

mit werthvollen Untersuchungen und Erläuterungen ist in der Ausgabe von Dillmann (*Ascensio Isaiae Lips.* 1877) vereinigt. Endlich hat Gebhardt (1878) einen griechischen Text veröffentlicht, welcher zwar nicht das ursprüngliche Buch, aber eine Bearbeitung desselben als christliche Heiligenlegende darbietet. Verschiedene slavische Texte liegen gedruckt vor, sind aber noch nicht untersucht.

Der Inhalt des Ganzen, wie es im aethiopischen Texte vorliegt, ist folgender. — Erster Theil: das Martyrium (Cap. 1—5). Jesajas sagt dem Hiskia die künftige Gottlosigkeit seines Sohnes Manasse voraus (Cap. 1). Nach Hiskia's Tod ergiebt sich in der That Manasse ganz dem Dienste Satan's, weshalb Jesajas und seine Gesinnungsgenossen sich in die Einsamkeit zurückziehen (Cap. 2). Ein gewisser Balkira verklagt darauf den Jesajas bei Manasse, dass er gegen den König und das Volk Israel weissage (Cap. 3, 1—12). Balkira seinerseits war zu dieser Feindschaft gegen Jesajas durch den Satan (Berial) aufgestachelt, der dem Jesajas zürnte, weil er die | Erlösung durch Christum geweissagt hatte. Bei dieser Gelegenheit wird nun die ganze Geschichte Jesu Christi und seiner Gemeinde, wie sie Jesajas geweissagt hatte, mitgetheilt: von der Menschwerdung Christi bis zur neronischen Verfolgung (4, 2) und zum jüngsten Gerichte (Cap. 3, 13—4 *fin.*). Infolge der Aufstachelungen gegen Jesajas lässt Manasse den Propheten zersägen, der dieses Martyrium mit grosser Standhaftigkeit erträgt (Cap. 5). — Zweiter Theil: die Vision (Cap. 6—11). Im zwanzigsten Jahre des Hiskia sieht Jesajas folgendes Gesicht, welches er dem König Hiskia und seinem (des Propheten) Sohn Josab mittheilt (Cap. 6). Ein Engel führt den Propheten zunächst durch das Firmament und durch die sechs unteren Himmel hindurch und zeigt ihm, was in jedem derselben zu sehen ist (Cap. 7—8). Zuletzt kommen sie in den siebenten Himmel, wo Jesajas alle verstorbenen Gerechten von Adam an und schliesslich Gott den Herrn selbst sieht (Cap. 9). Nachdem er hierauf noch gehört hat, wie Gott der Vater seinem Sohne Christus den Auftrag ertheilt, in die Welt herabzusteigen, kehrt Jesajas in Begleitung des Engels wieder zurück bis zum Firmament (Cap. 10). Hier sieht er die künftige Geburt Jesu Christi und die Geschichte seines irdischen Lebens bis zur Kreuzigung und Auferstehung, worauf der Engel wieder in den siebenten Himmel, Jesajas aber in seinen irdischen Körper zurückkehrt (Cap. 11).

Schon diese Inhaltsübersicht zeigt, dass wir es mit zwei ganz disparaten Bestandtheilen zu thun haben. Die Vision steht in gar keinem Zusammenhang mit dem Martyrium. Ja sie ist sehr ungeschickt an dieses angehängt, da sie ihm doch zeitlich vorangeht.

Aber auch das Martyrium ist kein einheitliches Werk. Namentlich ist das ganze Stück Cap. 3, 13—5, 1, welches den Zusammenhang in störender Weise unterbricht, augenscheinlich ein späterer Einschub, wie auch das verwandte Stück im zweiten Theil Cap. 11, 2—22. Endlich passt auch die Einleitung nur scheinbar zum Folgenden. Eine genauere Betrachtung macht es wahrscheinlich, dass sie erst später vorangeschickt ist. Auf Grund dieser Beobachtungen hat Dillmann folgende Hypothesen über den Ursprung unseres Buches aufgestellt. Zunächst sind zwei von einander unabhängige Bestandtheile zu unterscheiden: 1) Die Geschichte des Martyriums Jesajae, jüdischen Ursprungs, Cap. 2, 1—3, 12 und 5, 2—14; und 2) die Vision des Jesajas, christlichen Ursprungs, Cap. 6—11 mit Ausnahme von 11, 2—22. Diese beiden Bestandtheile sind 3) von einem Christen zusammengefügt worden unter Voranschickung der Einleitung Cap. 1. Endlich hat 4) ein späterer Christ in dieses Werk die beiden Abschnitte Cap. 3, 13—5, 1 und 11, 2—22 eingeschaltet. — Diese Aufstellungen dürfen mindestens als sehr wahrscheinliche bezeichnet werden. Sie werden nicht nur durch die angeführten inneren Gründe, sondern auch durch äussere Zeugnisse unterstützt. In der von Gebhardt herausgegebenen freien Bearbeitung des Ganzen findet sich nämlich von den Abschnitten 3, 13—5, 1 und 11, 2—22 keine Spur. Der letztere Abschnitt (11, 2—22) fehlt überdies in der lateinischen Uebersetzung, die, wie bemerkt, nur Cap. 6—11 umfasst. Es ist also evident, dass diese Abschnitte spätere Einschaltungen sind. Der Umstand aber, dass in der zu Venedig gedruckten lateinischen Uebersetzung die Vision für sich allein überliefert ist, bestätigt die Annahme, dass diese ursprünglich ein selbständiges Ganze für sich bildete. Unter der von den Kirchenvätern erwähnten *ὅρασις*, dem *ἀναβατικόν*, der *ascensio Isaiae* ist also nur diese von einem Christen verfasste visionäre Reise des Jesajas durch die sieben Himmel zu verstehen. Origenes dagegen meint die jüdische Geschichte von dem Martyrium des Jesajas Cap. 2, 1—3, 12 und 5, 2—14. Die letztere ist eine einfache legendarische Erzählung zur Verherrlichung des Propheten. Sie enthält nichts Apokalyptisches, gehört also nicht in die Classe der prophetischen Pseudepigraphen, sondern in die der Legenden.

Gegen Dillmann's Analyse hat Clemen Einwendungen gemacht, die nicht glücklich sind. Er selbst hält 3, 31—4, 22 für eine judenchristliche Apokalypse aus den Jahren 64—68 nach Chr. (nach der neronischen Verfolgung, aber vor dem Tode Nero's) und meint, dass das Ganze unter Benützung dieses Stückes entstanden sei.

Die Geschichte von der Zersägung des Jesajas erwähnen schon *Justinus Martyr Dial. c. Tryph. c.* 120, *Tertullian. de patientia c.* 14, *scorpiace c.* 8 (vgl. oben Bd. II, S. 344). Wahrscheinlich denkt daran auch der Verfasser des Hebräerbriefes *Hebr.* 11, 37. Insofern es wahrscheinlich ist, dass sie aus unserem Buche stammt, darf darin zugleich ein Zeugniss für das Alter desselben gesehen werden.

Origenes, epist. ad Africanum c. 9 (*de la Rue* I, 19 *sq. Lommatzsch* XVII, 31). Zum Belege dafür, dass die Obersten der Juden das, worin sie in ungünstigem Lichte erscheinen, der Kenntniss des Volkes entzogen hätten, wovon Einiges in apokryphischen Schriften erhalten sei (*ὧν τινα σώζεται ἐν ἀποκρύφοις*), führt Origenes hier Folgendes an: *Καὶ τούτου παράδειγμα δώσομεν τὰ περὶ τὸν Ἠσαΐαν ἱστορούμενα, καὶ ὑπὸ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς μαρτυρούμενα, ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα* (folgt das Citat *Hebr.* 11, 37) *Σαφὲς δ' ὅτι αἱ παραδόσεις λέγουσι πεπρίσθαι Ἠσαΐαν τὸν προφήτην· καὶ ἔν τινι ἀποκρύφῳ τοῦτο φέρεται· ὅπερ τάχα ἐπίτηδες ὑπὸ Ἰουδαίων ῥεραδιούργηται, λέξεις τινὰς τὰς μὴ πρεπούσας παρεμβεβληκότων τῇ γραφῇ, ἵν' ἡ ὅλη ἀπιστηθῇ.*

Origenes ad Matth. 13, 57 (*de la Rue* III, 465, *Lommatzsch* III, 49): *Καὶ Ἠσαΐας δὲ πεπρίσθαι ὑπὸ τοῦ λαοῦ ἱστόρηται· εἰ δέ τις οὐ προσίεται τὴν ἱστορίαν διὰ τὸ ἐν τῷ ἀποκρύφῳ Ἠσαΐᾳ αὐτὴν φέρεσθαι, πιστευσάτω τοῖς ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους οὕτω γεγραμμένοις* (*Hebr.* 11, 37).

Origenes ad Matth. 23, 37 (*de la Rue* III, 848, *Lommatzsch* IV, 237 *sq.*): *Propterea videndum, ne forte oporteat ex libris secretioribus, qui apud Judaeos feruntur, ostendere verbum Christi et non solum Christi, sed etiam discipulorum ejus Fertur ergo in scripturis non manifestis, serratum esse Jesaiam etc.*

Origenes in Jesajam homil. I, 5 (*de la Rue* III, 108, *Lommatzsch* XIII, 245 *sq.*): *Ajunt* [*Judaei*] *ideo Isaiam esse sectum a populo quasi legem praeva- | ricantem et extra scripturas annuntiantem. Scriptura enim dicit: „nemo videbit faciem meam et vivet". Iste vero ait: „vidi Dominum Sabaoth". Moses, ajunt, non vidit et tu vidisti? Et propter hoc eum secuerunt et condemnaverunt eum ut impium.* — So wird der Hergang in der That in unserem Buche Cap. 3, 8 ff. erzählt.

Ambrosius in Ps. 118 kennt die Geschichte von der Standhaftigkeit des Jesaias im Martyrium, wie sie in unserem Apokryphum *c.* 5 erzählt wird. Die Uebereinstimmung ist nicht wörtlich, aber sachlich genau. S. die Stelle bei *Fabricius* I, 1089.

Der Verf. des *opus imperfectum in Matthaeum homil.* I (unter den Werken des Chrysostomus) erzählt in genauer Uebereinstimmung mit unserem Apokryphum *c.* 1, dass Jesaias dem Hiskia die Gottlosigkeit seines Sohnes Manasse vorausgesagt habe, worauf Hiskia seinen Sohn habe tödten wollen, was aber durch Jesajas verhindert worden sei. S. *Fabricius* I, 1094.

Epiphanius haer. 40, 2 (von den Archontikern): *λαμβάνουσι δὲ λαβὰς ἀπὸ τοῦ ἀναβατικοῦ Ἠσαΐα, ἔτι δὲ καὶ ἄλλων τινῶν ἀποκρύφων.* — *Idem, haer.* 67, 3: *βούλεται δὲ* [*scil. Hierakas*] *τὴν τελείαν αὐτοῦ σύστασιν ποιεῖσθαι ἀπὸ τοῦ ἀναβατικοῦ Ἠσαΐου, δῆθεν ὡς ἐν τῷ ἀναβατικῷ λεγομένῳ ἔλεγεν ἐκεῖσε* (folgt ein Citat, das sich im Wesentlichen übereinstimmend in unserem Buche Cap. 9 findet).

Hieronymus, comment. in Isaiam 64, 3 [*al.* 64, 4] (*Vallarsi* IV, 761): *Ascensio enim Isaiae et apocalypsis Eliae hoc habent testimonium*, nämlich

die Stelle I *Cor.* 2, 9. In Betreff der *apocalypsis Eliae* s. oben S. 267 ff. In der *ascensio Isaiae* steht die Stelle in der That im lateinischen Texte 11, 34. Sie fehlt aber im aethiopischen, ist also offenbar interpolirt.

Hieronymus, comm. in Isaiam c. 57 *fin.* (*Vallarsi* IV, 666): *Judaei . . . arbitrantur . . . Isaiam de sua prophetare morte quod serrandus sit a Manasse serra lignea, quae apud eos certissima traditio est.*

Vgl. über die patristischen Citate auch *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 1086—1100.

Der aethiopische Text ist mit einer lateinischen und englischen Uebersetzung herausgegeben von Laurence (*Ascensio Isaiae vatis, opusculum pseudepigraphum, cum versione Latina Anglicanaque publici juris factum, Oxoniae* 1819). — Zwei Fragmente einer alten lateinischen Uebersetzung, Cap. 2, 14 —3, 13 und 7, 1—19, hat Mai bekannt gemacht (*Scriptorum veterum nova collectio t.* III, 2, 1828, *p.* 238 *sq.*), ohne zu wissen, dass sie aus unserem Apokryphum stammten. Nachdem Niebuhr ihre Herkunft erkannt, sind sie von Nitzsch näher untersucht worden (Stud. und Krit. 1830, S. 209 ff.). — Die zu Venedig 1522 gedruckte alte lateinische Uebersetzung der *Visio* (Cap. 6—11 des aethiopischen Buches) hat Gieseler in einem Göttinger Programm wieder abgedruckt, nachdem sie lange Zeit verschollen war (*Vetus translatio latina visionis Jesaiae etc., Gotting.* 1832). — Die lateinische Uebersetzung von Laurence nebst den alt-lateinischen Texten ist auch abgedruckt bei Gfrörer, *Prophetae veteres pseudepigraphi, Stuttg.* 1840. — Dieselben Texte giebt in deutscher Uebersetzung Jolowicz (Die Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaja, aus dem Aethiopischen [soll heissen: aus Laurence' lateinischer Uebersetzung] und Lateinischen in's Deutsche übersetzt, Leipzig 1854). — Eine französische Uebersetzung (fehlerhaft) bei Migne, *Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 647—703. — Eine kritische Ausgabe des aethiopischen Textes nebst vielfach berichtigter Uebersetzung und unter Beigabe der altlateinischen Texte lieferte Dillmann (*Ascensio Isaiae, Aethiopice et Latine cum prolegomenis, adnotationibus criticis et exegeticis, additis versionum Latinarum reliquiis edita, Lips.* 1877). — Ein griechischer Text, welcher eine freie Bearbeitung des Ganzen im Geschmack der späteren christlichen Heiligenlegenden darbietet, ist herausgegeben worden von Gebhardt (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1878, S. 330—353). — Französische Uebersetzung (nach Dillmann's Text): *Basset, Les Apocryphes éthiopiens, traduits en français,* III. *L'Ascension d'Isaïe, Paris* 1894. — Ueber die slavischen Texte s. Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. 1892, S. 138 f. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 916.

Untersuchungen: Gesenius, Commentar über den Jesaja Bd. I, 1821, S. 45 ff. — Nitzsch, Stud. und Krit. 1830, S. 209—246. — Gieseler, Göttinger Progr. 1832 (s. oben). — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, 1838, I, 65 ff. — A. G. Hoffmann, Art. „Jesajas" in Ersch und Gruber's Allg. Encyklop. Section II, Bd. 15 (1838) S. 387—390. — Lücke, Einleitung in die Offen- | barung des Johannes, 2. Aufl. 1852, S. 274—302. — Bleek, Stud. und Krit. 1854, S. 994—998. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments § 274. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 369—373. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 157—167. — Dillmann in seiner Ausgabe (1877). Ders. in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 359 f. — *Renan, L'église chrétienne* (1879) *p.* 528 *sq.* — Jellinek, *Bet ha-Midrasch* VI, 1877, S. XXXVII *sq.* (giebt einige rabbinische Parallelen zur Visio, übrigens sehr allgemeiner Art).

— *Stokes* Art. „*Isajah, Ascension of*“ in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* III, 1882, *p.* 298—301. — *Deane, Pseudepigrapha* 1891, *p.* 236—275. — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 854 f. II, 1, 573 —579. 714 f. — Clemen, Die Himmelfahrt des Jesaja, ein ältestes Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1896, S. 388—415). — Zeller, Der Märtyrertod des Petrus in der *Ascensio Jesaiae* (ebendas. 1896, S. 558—568). — Clemen, Nochmals der Märtyrertod des Petrus in der *Ascensio Jesaiae* (ebendas. 1897, S. 455—465).

3. Paralipomena Jeremiae.

Vermuthlich jüdischen Ursprungs ist eine in griechischer, aethiopischer, armenischer und slavischer Sprache erhaltene Schrift, welche folgende Erlebnisse des Jeremia erzählt.

Gott verkündigt dem Jeremia, dass er die heilige Stadt in die Hand der Chaldäer geben werde; Jeremia soll daher die heiligen Tempelgeräthe vergraben und mit dem Volk nach Babylon ziehen, den Baruch aber in Jerusalem zurücklassen. So geschieht es. Jeremia vergräbt die heiligen Geräthe; die Chaldäer ziehen in die Stadt ein und führen das Volk sammt Jeremia nach Babylon ab, während Baruch in Jerusalem zurückbleibt (c. 1—4). Noch vor der Katastrophe war ein Aethiopier Abimelech von Jeremia in den Weinberg des Agrippa geschickt worden, um Feigen zu holen, und war dort eingeschlafen. Nachdem er vermeintlich nur ein bischen, in Wahrheit aber 66 Jahre lang geschlafen hatte, kehrte er in die Stadt zurück, wo er zu seinem grossen Erstaunen alles verändert sieht. Ein Greis giebt ihm Aufschluss über das, was geschehen ist (c. 5). Abimelech trifft dann den Baruch, und dieser erhält nun von Gott den Befehl, dem Jeremia zu schreiben, dass das Volk die Fremden aus seiner Mitte entfernen solle. Dann werde Gott es nach Jerusalem zurückführen. Der Brief des Baruch sammt einer Probe der 66 Jahre lang frisch gebliebenen Feigen werden durch einen Adler nach Babylon gebracht (c. 6). Auf die Botschaft des Adlers hin, der sich bei seiner Ankunft in Babylon durch Auferweckung eines Todten legitimirt, führt Jeremia das Volk zurück. Diejenigen aber, welche ihre babylonischen Weiber nicht verlassen wollen, werden von Jeremia nicht nach Jerusalem hereingelassen. Sie kehren nach Babylon zurück, werden aber auch dort nicht mehr aufgenommen und gründen nun in einer Gegend nicht weit von Jerusalem die Stadt Samaria (c. 7—8). Jeremia bringt in Jerusalem ein Opfer dar, sinkt während desselben wie leblos zusammen, wird aber nach drei Tagen wieder lebendig und preist nun Gott für die Erlösung in Christo Jesu. Das hierüber erboste

Volk will ihn steinigen, kann dieses Vorhaben aber erst ausführen, als Jeremia selbst es zulässt (c. 9).

Der Schluss des Buches legt es nahe, das Ganze für christlich zu halten (so ich selbst, 2. Aufl. S. 644). Dagegen spricht aber das grosse Gewicht, welches der Verf. auf das ἀφορίζεσθαι der Juden von den Heiden, insonderheit den heidnischen Frauen legt (*c.* 6, 13—14. 8, 2). Dies war ein specifisch jüdisches Interesse, während die Apostel umgekehrt das Festhalten der Ehe auch mit einem heidnischen Ehegatten fordern (I Kor. 7, 12—13. I Petr. 3, 1). Man wird also den jüdischen Ursprung für wahrscheinlicher und den sehr unvermittelt auftretenden christlichen Schluss nicht für ursprünglich zu halten haben. Statt des letzteren hat ohnehin eine Handschrift (*cod. c* bei Harris) einen anderen Schluss, der freilich auch nicht ursprünglich zu sein scheint.

Der griechische Text dieser Schrift führt in den meisten Handschriften den Titel *Τὰ Παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου.* Er ist schon in einem griechischen *Menaeum* (*Venetiis* 1609) gedruckt, in neuerer Zeit zuerst wieder von Ceriani nach einer Mailänder Handschrift (*Monumenta sacra et profana t.* V, 1, *Mediol.* 1868, *p.* 9—18). Eine kritische Ausgabe lieferte Harris (*The rest of the words of Baruch: a christian apocalypse of the year* 136 *A. D., the text revised with an introduction by R. Harris, London* 1889; vgl. Theol. Litztg. 1890, 81). Für dieselbe sind ausser dem genannten Material und der aethiopischen Uebersetzung noch vier jerusalemer Handschriften herangezogen, von welchen zwei den vollständigen Text, zwei einen Auszug enthalten. — Nicht benützt sind bei Harris folgende Handschriften des griechischen Textes: 1) eine Handschr. der *εὐαγγελικὴ σχολή* zu Smyrna, auf welche Phil. Meyer aufmerksam gemacht hat, Jahrbb. f. prot. Theol. 1886, S. 373—376; 2) eine Wiener Handschr., *cod. hist.* 36, s. Kozak, Jahrbb. f. prot. Theol. 1892, S. 138; 3) eine Florentiner, *cod. Laurent. plut.* IV *cod.* 6, s. E. Klostermann, Analecta 1895, S. 32 f.; 4) ein *cod. Barberini* (von untergeordnetem Rang), nach welchem das Buch gedruckt ist in Vassiliev's *Anecdota Graeco-Byzantina* I, Moskau 1893, *p.* 308—316; 5) eine vatikanische Handschr., *palatin.* 138, erwähnt von Vassiliev S. LXI.

Die aethiopische Uebersetzung ist unter dem Titel *Reliqua verborum Baruchi* herausgegeben in Dillmann's *Chrestomathia aethiopica, Lips.* 1866. Hiernach in's Deutsche übersetzt von Praetorius (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1872, S. 230—247) und von König (Stud. und Krit. 1877, S. 318—338). Eine französische Uebersetzung lieferte *Basset, Les apocryphes Éthiopiens traduits en français,* I. *Le livre de Baruch et la légende de Jérémie, Paris* 1893.

Eine armenische Uebersetzung edirte Karapet in der Ztschr. des armenischen Patriarchats 1895 (Harnack II, 1, 565). Mehrere armenische Texte sind gedruckt in der von den Mechitaristen zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T. S. hierüber den Bericht in *James' Apocrypha Anecdota, Second Series* (= *Texts and Studies ed. by Robinson* V, 1) 1897 *p.* 158, 164 *sq.*

Mehrere slavische Recensionen in verschiedenen Dialecten sind herausgegeben von Novaković, Popov und Tichonravov. S. darüber die Berichte von Kozak, Jahrbb. f. prot. Theol. 1892, S. 138, und Bonwetsch in Harnack's Geschichte der altchristl. Litteratur I, 916. Die Varianten einer der beiden von Tichonravov herausgegebenen Recensionen zum griechischen Text verzeichnet Bonwetsch in Luthardt's Theol. Literaturblatt 1891 Nr. 44.

Vgl. überhaupt: Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 183. *Fritzsche, Libri apocr. proleg. p.* XXXII. Sachsse, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1874, S. 268 f. Kneucker, Das Buch Baruch S. 196 f. Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 358 f. *Kohler, The Jewish Quarterly Review vol.* V, 1893, *p.* 407—419 (über die Verwandtschaft unseres Buches mit der jüdischen Haggada). Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, S. 565.

4. Nicht-erhaltene Legendenwerke.

In ähnlicher Weise, wie es an dem Beispiel Jesaja's und Jeremia's eben gezeigt wurde, hat sich die verherrlichende Sage so ziemlich aller hervorragenden Männer der heiligen Vorzeit bemächtigt. Die schlichten Erzählungen der heiligen Schrift waren für den Geschmack und das Bedürfniss der späteren Zeit viel zu einfach und nüchtern, als dass man sich damit hätte begnügen mögen. Man wollte mehr, vor allem auch Pikanteres und Erbaulicheres von ihnen wissen, als was die kanonischen Urkunden darboten. So ist denn namentlich das Leben der drei grossen Heroen: Adam's des Stammvaters der Menschheit, Abraham's des Stammvaters Israels, Mose's des grossen Gesetzgebers, von der dichtenden Sage in der üppigsten Weise ausgemalt worden. Auch noch manche andere Gottesmänner sind in diesen Kreis hereingezogen worden (vgl. überhaupt oben Bd. II, S. 341 ff.). Auf dem von der jüdischen Legende gelegten Grunde hat dann die christliche mit gleichem, ja womöglich grösserem Eifer weitergebaut. Es lässt sich daher auch hier, wie bei den Apokalypsen, Jüdisches und Christliches oft nicht sicher unterscheiden. Die Grundlagen der Sagen selbst sind sicher in den meisten Fällen jüdische. Wahrscheinlich rühren aber auch die ältesten Schriftwerke dieser Art bereits von jüdischen Verfassern her. Wir beschränken uns hier darauf, das Wenige, was relativ sicher ist, hervorzuheben.

1. Adambücher. Ueber das Leben Adam's sind uns verschiedene, ziemlich umfangreiche christliche Werke erhalten, ein aethiopisches, ein syrisches, ein anderes in syrischer und arabischer Sprache, ein griechisches, lateinisches, slavisches, mehrere armenische. Obwohl sie alle christlichen Ursprungs sind und sich aus keinem eine jüdische Grundschrift noch herausschälen lässt, so ist es doch wahrscheinlich, dass sie auf jüdische Materialien zurück-

gehen. Ein jüdisches Adambuch wird im Talmud erwähnt. Die *Constitutiones apostol.* VI, 16 erwähnen einen apokryphischen Ἀδάμ neben den Apokryphen des Moses, Henoch und Jesajas. Auch in dem von Montfaucon, Pitra u. A. herausgegebenen Apokryphen-Verzeichnisse steht Ἀδάμ neben anderen jüdischen Apokryphen (s. oben S. 264). Freilich hat es auch schon früh gnostische ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ gegeben (*Epiphanius* | *haer.* 26, 8). Im *Decretum Gelasii* kommt vor: *Liber, qui appellatur Poenitentia Adae* (Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 219. Preuschen, *Analecta* S. 154. Vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 1, 259 ff.). Ein βίος Ἀδάμ ist bei *Syncellus* und *Cedrenus*, wahrscheinlich nicht direct, sondern durch Vermittelung einer älteren Chronik, mehrfach benützt (s. Gelzer, Julius Africanus II, 1, 264 ff.). Er war christlich (Gelzer S. 269) und mit einigen der uns erhaltenen Werke verwandt.

Ausgaben der christlichen Adambücher: 1) Ein aethiopisches Adambuch hat Dillmann in deutscher Uebersetzung publicirt (Ewald's Jahrbücher der bibl. Wissensch. Bd. V, 1853, S. 1—144). Der aethiopische Text ist aus einem arabischen geflossen, welcher sich handschriftlich in München befindet. Unter Vergleichung des letzteren hat den aethiopischen Text Trumpp herausgegeben (Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissensch., philos.-philol. Classe Bd. XV, 3, 1881). Eine französische Uebersetzung gab *Migne, Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 290—392; eine englische *Malan, Book of Adam and Eve, also called the conflict of Adam and Eve with Satan, translated from the Ethiopic, London* 1882. — 2) Verwandt hiermit, nach Dillmann ursprünglicher, ist ein syrisches Werk, betitelt „Die Schatzhöhle" (d. h. die Höhle, in welcher die Paradiesesschätze aufbewahrt sind), herausgegeben von Bezold, zuerst deutsch (Die Schatzhöhle, aus dem syr. Texte dreier unedirter Handschriften in's Deutsche übersetzt, 1883), dann syrisch (Die Schatzhöhle, nach dem syr. Text der Handschr. zu Berlin, London und Rom, 1888). Vgl. dazu Lagarde, Mittheilungen III, 1889, S. 49—79. IV, 1891, S. 6—16. — 3) Ein anderes syrisches und arabisches Werk, das „Testament Adam's" hat Renan im syrischen Text mit französischer Uebersetzung herausgegeben (*Journal asiatique, cinquième Série t.* 2, 1853, *p.* 427—471). Ein griechisches Fragment dieses Werkes publicirte *James* (*Texts and Studies ed. by Robinson vol.* II *Nr.* 3, 1893, *p.* 138—145). — 4) Ein griechisches Adambuch ist von Tischendorf unter dem Titel *apocalypsis Mosis* herausgegeben worden (*Apocalypses apocryphae, Lips.* 1866); dasselbe auch von Ceriani nach einer Mailänder Handschrift (*Monumenta sacra et profana* V, 1.) Es erzählt die Geschichte des Lebens und Todes Adams, wie sie dem Moses geoffenbart wurde. Eine fast vollständige deutsche Uebersetzung erschien schon vor Publication des griech. Textes in Fürst's Literaturblatt des Orients 1850, *col.* 705 ff. 732 ff. Vgl. auch: Tischendorf, Theol. Stud. und Krit. 1851, S. 432 ff. *Le Hir*, *Études bibliques* (1869) II, 110—120. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 470 ff. — 5) Mit diesem griechischen Werke ist nahe verwandt, ja zum Theil identisch die lateinische *Vita Adae et Evae*, herausgeg. von Wilh. Meyer (Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Classe Bd. XIV, 1878). — 6) Ein slavisches Adambuch hat Jagić mit lateinischer Ueber-

setzung herausgegeben (Denkschriften der Wiener Akademie Bd. XLII, 1893). Es deckt sich grösstentheils mit dem unter Nr. 4 genannten griechischen, hat aber in der Mitte ein Stück, welches dort fehlt. Da dasselbe auch in der lateinischen *Vita Adae et Evae* steht (und zwar hier am Anfang), so kann es nicht eine Einschaltung des slavischen Uebersetzers sein, hat vielmehr diesem in seinem griechischen Texte vorgelegen (vgl. Theol. Litztg. 1893, 398). Vgl. über die slavischen Texte auch Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. 1892, S. 131 f. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 913. — 7) Armenische Adambücher sind gedruckt in der von den Mechitharisten zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T., und zwar: a) eine armenische Uebersetzung des oben unter Nr. 4 genannten griechischen Werkes. Eine englische Uebersetzung dieses armen. Textes nach einer Handschrift zu Etschmiadzin gab Conybeare (*The Jewish Quarterly Review* VII, 1895, *p.* 216—235). b) Der Tod Adams. c) Verschiedene Geschichten über Adams Fall und Vertreibung aus dem Paradies. d) Adam's Busse (vgl. die Mittheilungen von *James* in: *Texts and Studies ed. by Robinson* V, 1, 1897, *p.* 159. 163). — 8) Ein koptisches Fragment einer vermeintlichen Moses-Adam-Apokalypse (übers. von C. Schmidt, Sitzungsber. der Berliner Akademie 1891, 1045 ff.) gehört vielmehr, wie Schmidt später erkannt hat, einer Bartholomäus-Apokalypse an (Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 919).

Vgl. über die Adambücher und Adamlegenden überhaupt: *Fabricius, Codex pseudepigraphus Vet. Test.* I, 1—94. II, 1—43. — Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 1832, S. 128 f. (hier die rabbinischen Citate). — Dukes in Fürst's Literaturbl. des Orients 1849, *col.* 76—78. Vgl. auch ebendas. 1850, 705 ff. 732 ff. — Lücke, Einl. in die Offenbarung des Johannes 2. Aufl. S. 232. — *Migne, Dictionnaire des apocryphes* I, 1856, *col.* 290—392. II, 1858, *col.* 39—58. — Kohut, Die talmudisch-midraschische Adamsage in ihrer Rückbeziehung auf die persische Yima- und Meshiasage (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. XXV, 1871, S. 59—94). — *Hort, Art. „Adam, books of“* in *Smith and Wace' Dictionary of christian biography vol.* I, 1877, *p.* 34—39. — *Renan, L'église chrétienne* (1879) *p.* 529 *sq.* — Dillmann, in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 366 f. — Gelzer, Julius Africanus II, 1, 1885, S. 264 ff. — Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890 (Register s. v. Adam). Ders., Die Agada der palästinensischen Amoräer, Bd. I—II, 1892—1896 (Register s. v. Adam). — *Lévi, La pénitence d'Adam* [*dans le Pirké rabbi Eliézer*] (*Revue des études juives* XVIII, 1889, *p.* 86—89). — Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 1893, S. 54—79; dazu Epstein's Anzeige im Magazin für die Wissensch. des Judenth. XX, 1893, S. 250 ff. — Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 856 f. — Dreyfus, Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch. Strassburg 1894.

2. Joseph und Asĕnéth[73]. Die Notiz der Genesis, dass Pharao dem Joseph die Asnath (אָסְנַת, LXX Ἀσενέθ), die Tochter des Priesters Potiphera zu On (Heliopolis), zur Frau gegeben habe (*Gen.* 41, 45. 50. 46, 20), hat den Anstoss zu einer umfangreichen Legendenbildung gegeben. Dass Joseph eine heidnische Frau ge-

73) Der Name ist ägyptisch = „die der Neit Gehörige“. S. *Gesenius, Thesaurus p.* 130. Pietschmann in Pauly-Wissowa's Real-Enc. II, 1533.

heirathet haben soll, war natürlich dem späteren Judenthum sehr bedenklich. Der jüdische Midrasch behauptet daher, dass sie nur eine Pflegetochter des Potiphera, in Wahrheit eine Tochter des Sichem und der Dina gewesen sei[74]. — Andere jüdische Legenden kennt Origenes[75]. — Eine christliche Legende, welche wohl auch auf jüdischer Grundlage ruht, erzählt Folgendes. Aseneth, die schöne Tochter des Priesters Potiphera (griech. Pentephres) zu Heliopolis, lebte im Hause ihres Vaters in strenger jungfräulicher Abgeschlossenheit. Als Joseph im Auftrage Pharao's dorthin kam, wünschte Potiphera seine Tochter mit dem mächtigen Minister des Pharao zu vermählen. Diese, die nichts von einem Manne wissen wollte, weigerte sich zunächst. Als sie aber den Joseph sieht, wird sie von dem Glanz seiner Erscheinung überwältigt. Nun aber weigert sich Joseph seinerseits, sich ihr zu nahen, weil sie eine Götzendienerin ist; doch betet er um ihre Bekehrung (*c.* 1—8). Das hat die Folge, dass Aseneth, während Joseph weggeht, sich in Trauer hüllt, ihre Götzen wegwirft und zu Gott betet, er möge ihr vergeben (*c.* 9—13). Es erscheint ihr dann ein Engel und verkündet ihr, dass sie Gnade bei Gott gefunden habe und Joseph's Frau werden solle. Zugleich giebt er ihr die Himmelsspeise zu essen, welche unsterblich macht (*c.* 14—17)[76]. Darauf findet die Hochzeit

74) *Pirke derabbi Elieser c.* 38, Tractat *Sopherim* 21, 9, *Jalkut Schimoni c.* 134, *Targum Jonathan* zu *Gen.* 41, 45 (diese Stellen nach *Oppenheim*, *Fabula Josephi et Asenethae* 1886, *p.* 2—4). — *Perles*, *La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph* (*Revue des études juives t.* XXII, 1891, *p.* 87—92).

75) *Origenes Selecta in Genesin, ad Gen.* 41, 45 (*opp. ed. Lommatzsch* VIII, 89 *sq.*, besserer Text in *Catena Nicephori Lips.* I, 463): *Οἰήσεταί δέ τις, ἕτερον εἶναι τοῦτον παρὰ τὸν ὠνησάμενον τὸν Ἰωσήφ. Οὐ μὴν οὕτως ὑπειλήφασιν Ἑβραῖοι· ἀλλ' ἐξ ἀποκρύφου λέγουσι τὸν αὐτὸν εἶναι, καὶ δεσπότην καὶ πενθερὸν γενέσθαι. Καί, φασί, ταύτην τὴν Ἀσενὲθ διαβεβληκέναι τὴν μητέρα παρὰ τῷ πατρὶ ὡς ἐπιβουλεύσασαν τῷ Ἰωσήφ, καὶ οὐκ ἐπιβουλευθεῖσαν. Ἣν καὶ ἐκδέδωκε τῷ Ἰωσήφ, δεῖξαι σπουδάσας καὶ τοῖς Αἰγυπτίοις, ὅτι μηδὲν τοιοῦτον ἡμάρτηται παρὰ τοῦ Ἰωσὴφ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.* Vgl. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 333.

76) Diese Himmelsspeise ist ein Honigkuchen (*κηρίον*), welchen die Bienen des Paradieses aus den Rosen des Paradieses bereitet haben (*ed. Batiffol p.* 64, 6—7). Nachdem Aseneth ein kleines Stück davon gegessen, sagt ihr der Engel: *ἰδοῦ δὴ ἔφαγες ἄρτον ζωῆς καὶ ποτήριον ἔπιες ἀθανασίας καὶ χρίσματι κέχρισαι ἀφθαρσίας* (*p.* 64, 14—15). Schon vorher war ihr verheissen: *φαγεῖ ἄρτον ζωῆς εὐλογημένον καὶ πιεῖ ποτήριον ἐμπεπλησμένον ἀθανασίας καὶ χρίσματι χρισθήσῃ εὐλογημένῳ τῆς ἀφθαρσίας* (*p.* 61, 5—7). Dieselbe Speise geniesst auch Joseph (*p.* 49, 4—5: *ἐσθίει ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς, καὶ πίνει ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας, καὶ χρίεται χρίσματι εὐλογημένῳ ἀφθαρσίας*). Aseneth wird also dadurch ihm gleich.

Joseph's und der Aseneth statt, welche Pharao selbst veranstaltet (*c.* 18—21). Als einige Zeit später Jakob nach Aegypten kommt und Joseph und Aseneth ihn besuchen, sieht der Sohn Pharao's die Aseneth und wird von Begierde nach ihr ergriffen. Er sucht Joseph's Brüder Simeon und Levi zu bewegen, mit ihm den Joseph zu bekriegen und zu tödten. Diese weisen das Ansinnen entrüstet zurück; aber vier andere Brüder Joseph's, Dan, Naphtali, Gad und Ascher, die Söhne der Mägde Jakob's, gehen darauf ein. Es kommt zum Kampf zwischen beiden Parteien. Der Sohn Pharao's wird bei dem Versuch, die Aseneth während einer Ausfahrt zu entführen, durch einen Steinwurf Benjamin's tödtlich verwundet und stirbt; auch Pharao stirbt aus Gram, und Joseph wird König an seiner Statt (*c.* 22—29).

Von dem griechischen Text dieser Legende hat *Fabricius*, *Codex pseudepigraphus* II, 85—102 nur ein Bruchstück nach einem *codex Baroccianus* mitgetheilt. Den vollständigen Text, nach vier Handschriften, gab erst *Batiffol*, *Studia patristica, études d'ancienne littérature chrétienne, fasc.* 1—2 (*Paris* 1889—1890) *p.* 1—87 (mit Einleitung).

Der lateinische Text, welcher bis vor Kurzem unsere Haupt-Quelle für die Kenntniss der Legende war, ist nur ein Auszug. Er ist gedruckt in *Vincentius Bellovacensis* (*saec.* XIII), *Speculum historiale* (Jncunabeldruck *per Johannem Mentellin*) *vol.* I *lib.* II *cap.* 118—124, und hiernach bei *Fabricius*, *Codex pseudepigraphus* I, 774—784. Den vollständigen lateinischen Text, aus welchem dieser Auszug geschöpft ist, hat James in zwei Handschriften englischen Ursprungs *saec.* XIII—XIV zu Cambridge aufgefunden; hiernach ist derselbe herausgegeben von *Batiffol l. c. fasc.* 2 *p.* 89—115. Er ist nach Batiffol nahe verwandt mit der lateinischen Uebersetzung der Testamente der XII Patriarchen, daher vielleicht von Robert Grosseteste oder aus dessen Kreise, *saec.* XIII.

Eine syrische Uebersetzung ist gedruckt bei Land, *Anecdota Syriaca* III, 1870, *p.* 18—46. Eine lateinische Uebersetzung derselben nebst Einleitung lieferte *Oppenheim*, *Fabula Josephi et Asenethae apocrypha e libro syriaco latine versa.* Berlin, Diss. 1886.

Eine armenische Uebersetzung ist von den Mechitharisten herausgegeben worden in: *Revue polyhistore, t.* XLIII, 1885, *p.* 200—206, *t.* XLIV, 1886, *p.* 25—34. Sie ist untersucht und theilweise in's Französische übersetzt worden von *Carrière* in: *Nouveaux mélanges orientaux publiés par l'École spéciale des langues orientales vivantes* 1886, *p.* 471 *sqq.* (ich entnehme diese Notizen aus Batiffol S. 3—4). — Der armen. Text ist auch gedruckt in der von den Mechitharisten zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T.

Ein slavischer Text ist herausgegeben von Novaković. S. darüber die Notizen von Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. 1892, S. 136 f. und Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, 915.

Vgl. überhaupt: *Hort* in *Smith and Wace' Dictionary of Christian Biography* I, 176 *sq.* Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 366. Op-

penheim a. a. O. Batiffol a. a. O. *James in Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 162 *sq.*

3. Moses und seine Zeit. — Die apokryphische Literatur über Moses selbst ist oben S. 219 f. bereits besprochen. Zu den auf ihn und seine Zeit bezüglichen Apokryphen gehört aber auch noch eine Schrift, in welcher eine einzelne Episode aus seinem Leben behandelt war: das Buch über Jannes und Jambres, die beiden ägyptischen Zauberer, welche nach Exod. 7, 8 ff. vor Pharao Wunder thaten gleich Moses und Aaron, aber dabei doch unterlagen. Die Namen sind im Alten Testamente nicht genannt, treten aber in der Legende verhältnissmässig früh auf und waren nicht nur in jüdischen, sondern auch in heidnischen und christlichen Kreisen als die zweier berühmter ägyptischer Magier bekannt. Die Orthographie schwankt sehr. Die griechischen Texte haben vorwiegend *Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς*, ebenso Targum Jonathan ינים וימברים. Im Talmud dagegen lauten die Namen יוחני וממרא (*Jochane* und *Mamre*); und die Lateiner haben fast durchgängig *Jannes* (oder *Jamnes*) *et Mambres*. Welches die ursprünglichen Formen sind, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls scheinen die Namen semitischen Ursprungs zu sein (s. Steiner in Schenkel's Bibellex. III, 189, Riehm's Wörterb. S. 665 f., Orelli in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VI, 478 f.)[77]). — Das von ihnen handelnde Buch wird von Origenes und im *Decretum Gelasii* erwähnt. Da bereits Plinius den Namen des Jannes kennt, und es doch wahrscheinlich ist, dass erst das apokryphische Buch jenen anonymen Zauberern Namen und Gestalt gegeben hat, so darf seine Abfassung vielleicht schon in vorchristliche Zeit gesetzt werden.

Die rabbinischen Stellen über Jannes und Jambres s. bei *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 945—947; *Schoettgen, Horae hebr.* zu II *Tim.* 3, 8; *Wetstein, Nov. Test.*, zu derselben Stelle; Levy, Chald. Wörterb. I, 337. Ders., Neuhebr. Wörterb. II, 226. — Die Formen יוחני וממרא finden sich *Menachoth* 85[a], ינים וימברים im *Targum Jonathan* zu *Exod.* 1, 15; 7, 11; *Num.* 22, 22, endlich auch יונוס ויומברוס (*Jonos* und *Jombros*) im *Tanchuma* und *Sohar*.

Unter den heidnischen Autoren kennen Plnius und Apulejus den Jannes, der Neuplatoniker Numenius beide. — 1) *Plinius, Hist. Nat.* XXX, 1, 11: *Est et alia magices factio a Mose et Janne et Lotape ac Judaeis pendens, sed multis milibus annorum post Zoroastren.* — 2) *Apulejus, Apolog.* (oder *De magia*) *c.* 90 *ed. Hildebrand: Ego ille sim Carinondas vel Damigeron vel is Moses vel Jannes vel Apollonius vel ipse Dardanus, vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.* — 3) *Numenius bei*

77) Lauth, Ewald (Gesch. 3. Aufl. II, 128) und Freudenthal (Alexander Polyhistor S. 173) halten die Namen für ägyptisch. Aber מַמְרֵא, LXX *Μαμβρῆ*, ist ein bekannter Name des A. T. (*Gen.* 13, 18. 14, 13. 24. 18, 1).

Euseb. Praep. evang. IX, 8: *Τὰ δ' ἑξῆς Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς Αἰγύπτιοι ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενὸς ἧττους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελαυνομένων ἐξ Αἰγύπτου. Μουσαίῳ γοῦν τῷ Ἰουδαίων ἐξηγησαμένῳ, ἀνδρὶ γενομένῳ θεῷ εὔξασθαι δυνατωτάτῳ, οἱ παραστῆναι ἀξιωθέντες ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ τῶν Αἰγυπτίων οὗτοι ἦσαν, τῶν τε συμφορῶν ἃς ὁ Μουσαῖος ἐπῆγε τῇ Αἰγύπτῳ, τὰς νεανικωτάτας αὐτῶν ἐπιλύεσθαι ὤφθησαν δυνατοί.* Mit Bezug hierauf sagt *Origenes contra Cels.* IV, 51 von Numenius: *Ἐκτίθεται καὶ τὴν περὶ Μωϋσέως καὶ Ἰαννοῦ καὶ Ἰαμβροῦ ἱστορίαν.* — Wegen der Form *Μουσαῖος* für Moses, deren sich auch der Hellenist Artapanus bedient, glaubt Freudenthal (Alexander Polyhistor 1875, S. 173), dass die Geschichte aus Artapanus geschöpft und dieser der Urheber der Legende sei. Allein jenes eine Argument ist doch nicht entscheidend. Und die Namen, die höchst wahrscheinlich semitisch sind, sprechen mehr für palästinensischen Ursprung.

Auf christlichem Gebiet kommt vor allem in Betracht II *Timoth.* 3, 8: *ὃν τρόπον δὲ Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς ἀντέστησαν Μωϋσεῖ.* Ferner von griechischen Schriftstellern: *Evang. Nicodemi* (= *Acta Pilati*) *c.* 5, *Constitut. apostol.* VIII, 1, und spätere Kirchenväter, namentlich aber der Heiligenbiograph *Palladius*, der in seiner *Historia Lausiaca* (geschrieben um 420 n. Chr., s. *Fabricius-Harles, Bibl. graec.* X, 98 *sqq.*) erzählt, dass Macarius das *κηποτάφιον*, welches Jannes und Jambres sich selbst errichtet, besucht und mit den dort hausenden Dämonen eine Unterredung gehabt habe (s. die Stelle bei *Fabricius, Cod. pseudepigr.* II, 106—111). — Lateinische Schriftsteller: Der lateinische Text des *Evang. Nicodemi* (= *Gesta Pilati*) *c.* 5. *Abdiae hist. apostol.* VI, 15 (bei *Fabricius, Cod. apocr. Nov. Test.* I, 622). *Cyprian. de unitate ecclesiae c.* 16. Der lateinische Uebersetzer des Origenes an den unten anzuführenden Stellen. *Decretum Gelasii* (bei Credner, Zur Gesch. des Kanon's S. 220, Preuschen, *Analecta p.* 154, vgl. Zahn, Gesch. des Kanons II, 1, 259 ff.) und spätere Kirchenväter. — Syrische Schriftsteller, welche unsere Zauberer erwähnen, stellt Iselin zusammen (Zeitschr. für wiss. Theol. 1894, S. 321 ff.). — Sowohl die lateinischen Schriftsteller als die abendländischen Zeugen für den Bibeltext in II *Tim.* 3, 8 (*cod. FG* und Itala-Texte) haben fast durchgängig *Jannes* (oder *Jamnes*) *et Mambres*. S. den Varianten-Apparat zu II *Tim.* 3, 8 in den kritischen Ausgaben des Neuen Testamentes; auch *Thilo, Cod. apocr. Nov. Test. p.* 553 und die dort genannte ältere Literatur. Da der Talmud die Form ממרא hat, so bemerken Westcott und Hort mit Recht in ihrer Ausgabe des Neuen Testamentes zu II *Tim.* 3, 8: *the Western text probably derived Μαμβρῆς from a Palestinian source.*

Das Buch von Jannes und Jambres (oder Mambres) erwähnen: 1) *Origenes ad Matth.* 27, 9 (*de la Rue* III, 916; *Lommatzsch* V, 29): *quod ait: „sicut Jannes et Mambres restiterunt Mosi" non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur: Jannes et Mambres liber.* — 2) *Origenes ad Matth.* 23, 37 (*de la Rue* III, 848, *Lommatzsch* IV, 239) führt u. A. auch die Stelle II *Tim.* 3, 8 *„sicut Jannes et Mambres restiterunt Mosi, sic et isti resistunt veritati"* als Beweis dafür an, dass im Neuen Testamente zuweilen auf apokryphische Schriften Bezug genommen werde. *Nec enim scimus in libris canonizatis historiam de Janne et Mambre resistentibus Mosi.* — 3) *Decretum Gelasii* (bei Credner, Zur Gesch. des Kanon's S. 220, Preuschen *Analecta p.* 154): *Liber, qui appellatur Poenitentia Jamnis et Mambre, apocryphus.*

Vgl. überhaupt: *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 813—825;

II, 105—111. — *Suicerus*, *Thesaurus s. v.* Ἰαννῆς. — *Wolf*, *Curae philol. in Nov. Test.* zu II *Tim.* 3, 8; überhaupt die Commentare zu dieser Stelle. — *J. G. Michaelis*, *De Janne et Jambre famosis Aegyptiorum magis*, *Hal.* 1747. — Die Lexica zum Neuen Testamente, und die biblischen Realwörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm. — Rud. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen (1851) S. 352 f. — Orelli in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VI, 478 f. — Dillmann ebendas. XII, 365. — Holtzmann, Die Pastoralbriefe (1880) S. 140 f. — Heath in: *Palestine exploration fund*, *Quarterly statement* 1881, *p.* 311—317. — Iselin, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1894, S. 321—326.

Was an biblischen Legendenwerken sonst noch in der alten Kirche in Gebrauch war, ist uns entweder gänzlich unbekannt (wie das im Apokryphen-Verzeichniss von Montfaucon und Pitra angeführte Buch | *Λάμεχ*, s. oben S. 264), oder es darf mit Bestimmtheit als christliches Product bezeichnet werden, wie etwa die Geschichte der Noria, der Frau des Noa (*Epiph. haer.* 26, 1), oder die *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (*Epiph. haer.* 30, 16). Die etwaigen jüdischen Grundlagen lassen sich hier nicht mit einiger Sicherheit nachweisen, wenn auch kaum daran zu zweifeln ist, dass es z. B. jüdische Noa-Bücher gegeben hat. Die weiteren Nachweise über diese ganze Literatur s. bei *Fabricius*, *Cod. pseudepigr.*, und Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc.

VII. Zauberformeln und Zauberbücher.

Ein Vorstellungskreis von ungeheurer Bedeutung für das geistige Leben des jüdischen Volkes in unserem Zeitalter würde unbeachtet bleiben, wenn wir nicht auch noch einen Blick auf die Zauberformeln und Zauberbücher werfen würden. Sie gehören freilich nicht zur „Literatur" im eigentlichen Sinne, denn sie sind nicht zur Lectüre, sondern zur praktischen Anwendung bestimmt. Sie sind auch nicht ein Ausdruck des correcten, officiellen Judenthums, sondern des Volksglaubens. Aber als Gradmesser für die geistige und religiöse Atmosphäre, in welcher breite Schichten des Volkes lebten, können sie nicht leicht überschätzt werden. Was im Grunde von allen Religionen gilt, gilt ganz besonders auch vom Judenthum. Während ein reiner und geläuterter Glaube in officieller Geltung steht, lebt unter dieser Decke noch ein aus der Naturreligion stammender Aberglaube in ungeschwächter Kraft weiter. Ueberall finden wir als eine primitive Form religiöser Vorstellung den Dämonenglauben und im Zusammenhang damit, wie es scheint, auch überall das Bestreben, die Dämonen durch irgend welche Zaubermittel unschädlich zu machen, ja sie in

den Dienst des Menschen zu stellen. Eines der wichtigsten Zaubermittel ist die Beschwörung durch Formeln. Nur von dieser soll hier die Rede sein. Sie hat namentlich die Bedeutung einer populären Heilkunde. Denn wie alle Krankheiten durch Dämonen verursacht sind, so können sie auch alle durch Beschwörung geheilt werden [78]). Doch handelt es sich nicht nur um Krankenheilung. Auch für andere Zwecke können die Dämonen durch Beschwörung dem Menschen dienstbar gemacht werden: um Orakel zu ertheilen oder diese und jene Wünsche auszuführen.

Die Beschwörung der Dämonen und Götter oder auch der als geistige Mächte vorgestellten Thiere und Naturgegenstände oder der Seelen Verstorbener durch Formeln und Gebete finden wir, um von weiterliegenden Parallelen abzusehen, bei allen Völkern in der Nachbarschaft Palästina's: den Aegyptern, Babyloniern und Arabern. Dass sie beim jüdischen Volk in der Zeit des alten Testamentes in Uebung war, zeigen mannigfache Spuren (z. B. *Deut.* 18, 10—11). Von grosser Bedeutung war sie bei den Juden im Zeitalter Christi und später. Das Dämonen-Austreiben der „Pharisäersöhne“, von welchem *Matth.* 12, 27 die Rede ist, wird nach Allem, was wir sonst wissen, nicht ohne magische Formeln erfolgt sein. Bekannt sind die Magier Simon (*Act.* 8, 9) und Barjesus (*Act.* 13, 6). In Ephesus hatte es Paulus mit jüdischen Exorcisten zu thun, welche sich des Namens Jesu für ihre Zwecke bedienten (*Act.* 19, 13 ff.)). Von einem jüdischen Exorcisten, der sich vor Vespasian producirte (*Jos. Ant.* VIII, 2, 5), soll unten noch näher die Rede sein. Justin setzt den Exorcismus als etwas bei den Juden Gewöhnliches voraus [79]). Lucian nennt unter den mannigfachen Hülfsmitteln, welche gegen das Podagra versucht werden, auch die Beschwörung durch einen Juden [80]); ein andermal erwähnt

78) Interessant ist z. B., was Celsus von den Aegyptern rühmt (bei *Origenes contra Cels.* VIII, 58): „Dass selbst über die kleinsten Dinge irgend ein (höheres) Wesen Gewalt hat, kann man aus dem lernen, was die Aegypter sagen: dass sechsunddreissig Dämonen oder Luftgötter (andere sagen: noch viel mehr) den menschlichen Leib, der in ebenso viele Theile zerfällt, unter sich vertheilt haben, und dass Jedem die Leitung eines dieser Theile übertragen ist. Und sie kennen die Namen der Dämonen in ihrer einheimischen Sprache, wie Chnumen und Chnachumen und Knat und Sikat und Biu und Eru und Erebiu und Ramanor und Reianoor und wie man sie sonst noch nennt. Indem sie diese nun anrufen, heilen sie die Gebrechen der Glieder“

79) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 85 *p.* 311: Ἤδη μέντοι οἱ ἐξ ὑμῶν ἐπορκισταὶ τῇ τέχνῃ ὥσπερ καὶ τὰ ἔθνη χρώμενοι ἐξορκίζουσι, καὶ θυμιάμασι καὶ καταδέσμοις χρῶνται.

80) *Lucian. Tragopodagra v.* 173: Ἰουδαῖος ἕτερον μωρὸν ἐξᾴδει λαβών.

er einen berühmten „Syrer aus Palästina", welcher Dämonen durch Beschwörungen austrieb[81]). Auf's Ueppigste wucherte der Exorcismus im talmudischen Zeitalter trotz mancher Proteste dagegen. — Aus dem Judenthum ist diese Uebung auch in das Christenthum übergegangen, hier vielfach in reineren Formen, aber doch auch oft mit Beimischung magischer Elemente. — Die bunteste Form gewannen die Beschwörungsformeln in den Kreisen des hellenistischen Synkretismus. Aegyptisches und griechisches Heidenthum, jüdische und christliche Gottesvorstellungen fliessen hier in seltsamem Gemisch in einander.

Das Entscheidende bei den Beschwörungen ist die Formel. Ein kräftiges Wort, ein Name, der dem Dämon imponirt, ist die Hauptsache. Der Dämon wird dadurch zum Gehorsam gezwungen („gebunden"). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Juden, die sonst nichts von Jesus wissen wollen, seinen Namen zum Zweck der Dämonenaustreibung gebrauchen. Er hat sich als Einer erwiesen, vor dem die Dämonen zurückweichen. So treiben sie die Dämonen aus „mit dem Namen Jesu" (durch das Aussprechen desselben, nicht „im Namen Jesu"), *Mc.* 9, 38. *Luc.* 9, 49. *Act.* 19, 13: *ἐπεχείρησαν δέ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, λέγοντες· ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει.* Die Dämonen weichen aber nicht nur vor überlegenen Gottheiten, sondern auch vor geheimnissvollen Worten und Formeln[82]). Berühmt waren im Alterthum die *Ἐφέσια γράμματα,*

81) *Lucian. Philopseudes c.* 16: *πάντες ἴσασι τὸν Σύρον τὸν ἐκ τῆς Παλαιστίνης, τὸν ἐπὶ τούτων σοφιστὴν* etc.

82) S. Georgii in Pauly's Real-Enc. IV, 1400 (*s. v. magia*). — Selbst ein Mann wie Origenes glaubte an die Wirkungskraft der Worte. In der Polemik gegen Celsus, der meinte, es sei gleichgültig, wie man das höchste Wesen nenne, beruft er sich auf die Magie, die nicht in jeder Hinsicht nichtig sei (*c. Cels.* I, 24: *ἡ καλουμένη μαγεία οὐχ, ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ Ἐπικούρου καὶ Ἀριστοτέλους, πρᾶγμά ἐστιν ἀσύστατον πάντῃ*), sondern ihre bestimmten Regeln habe. Die Beschwörungsformeln seien nur wirksam, wenn man sich der richtigen Namen und Ausdrücke bediene: ägyptischer bei ägyptischen Dämonen, persischer bei persischen (*c. Cels.* I, 24). Uebersetzt man sie in eine andere Sprache, so wirken sie nichts (*c. Cels.* I, 25, ebenso V, 45: *μεταλαμβανόμενα εἰς ἄλλην διάλεκτον οὐκέτι ἀνύει τι*). Eine Beschwörung „bei dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" wird unwirksam, wenn man statt dessen sagt: *ὁ θεὸς πατρὸς ἐκλεκτοῦ τῆς ἠχοῦς καὶ ὁ θεὸς τοῦ γέλωτος καὶ ὁ θεὸς τοῦ πτερνιστοῦ.* Ebenso verhält sich's bei Sabaoth und Adonai (*c. Cels.* V, 45). — Aber auch der Name Jesu hat nach Origenes eine solche Kraft gegen die Dämonen, dass er zuweilen wirkt, auch wenn er von schlechten Menschen ausgesprochen wird (*ib.* I, 6).

Formeln, wie sie in Ephesus üblich waren[83]). Solche zauberkräftigen Worte wurden zum Schutz auf Amulette geschrieben[84]), aber auch in Büchern zusammengestellt. In Ephesus sollen infolge der Wirksamkeit des Paulus magische Bücher im Werthe von 50000 Drachmen verbrannt worden sein (*Act.* 19, 19)[85]).

In dem Inhalt der Formeln, soweit sie uns bekannt sind, zeigt sich eine starke Einwirkung des Judenthums und später des Christenthums auch auf nicht-jüdische Kreise. Die internationalen Zauberer, welche im hellenistisch-römischen Zeitalter ihre Kunst trieben, wollten sich auch die Hülfe des mächtigen Gottes der Juden und Christen und die Kraft geheimnissvoller hebräischer Worte nicht entgehen lassen. Interessante Zeugnisse dafür haben wir bei Origenes und Hippolytus. Ersterer bezeugt, dass nicht nur die jüdischen Dämonenbeschwörer den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's anrufen, sondern „fast alle, welche Beschwörungen und magische Künste ausüben; denn in den magischen Büchern findet man häufig diese Anrufung Gottes und die Bezeichnung Gottes als eines diesen Männern (den Patriarchen) angehörigen, zur Abwehr der Dämonen"[86]). Nach

83) *Plutarch. Sympos.* VII, 5, 4: *οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὑτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν. Hesychius Lex. s. v. Ἐφέσια γράμματα· ἦν μὲν πάλαι (ἕξ?), ὕστερον δὲ προσέθεσάν τινες ἀπατεῶνες καὶ ἄλλα. φασὶ δὲ τῶν πρώτων τὰ ὀνόματα τάδε· ἄσκι, κατάσκι, αἷξ, τετρὰξ, δαμναμενεὺς, αἴσιον· δηλοῖ δὲ ὁ μὲν ἄσκι σκότος, τὸ δὲ κατάσκιον φῶς, τὸ δὲ αἷξ (γῆ, τετρὰξ δὲ ἐνι)αυτὸς, δαμναμενεὺς δὲ ἥλιος, αἴσιον δὲ ἀληθές. Ταῦτα οὖν ἱερά ἐστι καὶ ἅγια.* Dieselben Worte (aber mit den abweichenden Formen *ἄσκιον, κατάσκιον, λίξ, τετράς, αἴσια*) nennt auch *Clemens Alex. Strom.* V, 8, 45 (aus welchem oben die Lücke im *cod.* des *Hesychius* ergänzt ist). Mehr Material s. bei Wetstein *Nov. Test.* II, 582 (zu *Act.* 19, 19), Winer RWB. II, 720 (*s. v.* Zauberei), Georgii in Pauly's Real-Enc. IV, 1400. Marquardt, Römische Alterthümer IV, 1856, S. 123 (daselbst viel Literatur; in der Neubearbeitung: Röm. Staatsverwaltung III, 1878 ist dieser Abschnitt stark gekürzt). *Stickel, De Ephesiis literis, Jenae* 1860.

84) S. Grotefend in Ersch und Grubers Encykl. *s. v.* Amulete. Georgii in Pauly's Real-Enc. IV, 1401. Marquardt, Röm. Alterthümer IV, 1856, S. 119 ff. (mit reichen Literaturnachweisen). Winer RWB. *s. v.* Amulete. Nöldeke in Schenkel's Bibellex. *s. v.* Amulete. Riess in Pauly-Wissowa's Real-Enc. *s. v.* Amulett. — Ueber christliche Amulette: Ficker in: Herzog-Hauck, Real-Enc. I, 1896, S. 467—476. — Eine besondere Classe von Amuletten sind diejenigen, auf welchen sich das Wort *Αβρασαξ* oder *Αβραξας* (allein oder in Verbindung mit anderen) findet. S. darüber Drexler Art. „Abrasax" in Herzog-Hauck, Real-Enc. I, 113—118.

85) Magische Bücher wurden nicht selten auch auf Befehl der Behörden verbrannt. S. das Material bei Wetstein, *Nov. Test.* II, 583.

86) *Origenes c. Cels.* IV, 33: *ὧν* (*scil.* der Patriarchen) *τοσοῦτον δύναται τὰ ὀνόματα συναπτόμενα τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, ὡς οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ*

Hippolytus gaben die Magier vor, manche Dämonen-Namen mit hebräischen Buchstaben zu schreiben, und bedienten sich bei den Beschwörungen bald griechischer, bald hebräischer Worte [87]). Diese Zeugnisse haben durch die erst in neuerer Zeit bekannt gewordenen Zauber-Papyri und magischen Inschriften die mannigfachste Bestätigung gefunden [88]).

τοῦ ἔθνους χρῆσθαι ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς καὶ ἐν τῷ κατεπᾴδειν δαίμονας τῷ „ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ“· ἀλλὰ γὰρ σχεδὸν καὶ πάντας τοὺς τὰ τῶν ἐπῳδῶν καὶ μαγειῶν πραγματευομένους. Εὑρίσκεται γὰρ ἐν τοῖς μαγικοῖς συγγράμμασι πολλαχοῦ ἡ τοιαύτη τοῦ θεοῦ ἐπίκλησις καὶ παράληψις τοῦ θεοῦ ὀνόματος ὡς οἰκεῖον τοῖς ἀνδράσιν τούτοις εἰς τὰ κατὰ τῶν δαιμόνων. — Nach I, 22 haben diese Namen auch in der Wissenschaft der Aegypter Eingang gefunden.

87) *Philosophum.* IV, 28 *p.* 88 *sq.*: *πλείονας δέ τινας σκήπτεται ἐγγράφειν ἑβραϊκοῖς γράμμασι δαίμονας βαλὼν τὸν παῖδα πολλὰ ἐπιλέγει αὐτῷ, τοῦτο μὲν Ἑλλάδι φωνῇ τοῦτο δὲ ὡς Ἑβραΐδι, τὰς συνήθεις τοῖς μάγοις ἐπαοιδάς.* — Noch einige Zeugnisse dieser Art s. in Pauly's Real-Enc. IV, 1400, Marquardt, Handb. der röm. Alterthümer IV, 1856, S. 126 f.

88) Ein paar Proben mögen zur Veranschaulichung dienen. 1) In einem Papyrus des Britischen Museums *saec.* IV *p. Chr.* findet sich gegen Schluss eine Anrufung des höchsten Gottes, welche im Wesentlichen folgendermassen lautet (Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. 36, 2. Abth. S. 139 = *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus. p.* 80): *ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν καὶ ὀστᾶ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ πᾶν πνεῦμα καὶ τὸν στήσαντα τὴν θάλασσαν καὶ σαλε[ύσαντα] τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶ[ς ἀ]πὸ τοῦ σκότους ὁ μέγας νοῖς ἔν[νο]μος ὁ τὸ πᾶν διοικῶν αἰωνόφθα[λ]μοσ δαίμων δαιμόνων θεὸς θ[ε]ῶν ὁ κύριος τῶν πνευμάτων ὁ ἀπλάνητος αἰων ιαω ουηι, εἰσάκουσόν μου τῆς φωνῆς, ἐπικαλοῦμαί σε τὸν δυνάστην τῶν θεῶν ὑψιβρέμετα Ζεῦ Ζεῦ τύραννε αδαιναι κύριε ιαω ουηε ἐγώ εἰμι ὁ ἐπικαλούμενός σε συριστὶ θεὸν μέγαν ζααλαηρ ιφφου καὶ σὺ μὴ παρακούσῃς τῆς φωνῆς ἑβραιστὶ αβλαναθαναλβα αβρασιλωα ἐγὼ γάρ εἰμι σιλθαχωουχ λαιλαμ βλασαλωθ ιαω ιεω νεβουθ σαβιοθαρ βωθ αρβαθιαω ιαωθ σαβαωθ πατουρη ζαγουρη βαρουχ αδωναι ελωαι ιαβρααμ* u. s. w. In demselben Papyrus finden sich vorher mehrere Anrufungen des Hermes. — 2) In Karthago sind Blei-Täfelchen mit Fluch-Gebeten gefunden worden, in welchen verschiedene Dämonen angerufen werden, sie möchten doch die Pferde der Gegner schädigen, damit diese beim nächsten Wettrennen im Circus nicht gewinnen (mitgetheilt von Delattre im *Bulletin de correspondance hellénique* XII, 1888, *p.* 294—302, und von J. Schmidt im *Corp. Inscr. Lat.* VIII *Suppl. n.* 12504—12511). Eine dieser Anrufungen lautet: *ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβὶ, ὁ διορίσας τὴν γῆν καὶ χωρίσας τὴν θάλασσαν, Ἰάω Ἀβριάω Ἀρβαθιάω Σαβαώ Ἀδωναί* (*Bulletin* XII, 302 = CIL VIII *n.* 12511). Die Anrufung richtet sich hier nicht, wie bei Nr. 1, an den grossen Gott selbst, sondern an die Dämonen, welche unter Hinweisung auf den grossen Gott beschworen werden, den Wünschen des frommen Pferdebesitzers zu folgen. — 3) In Hadrumetum in Afrika ist im J. 1890 in einem Grabe eine Bleitafel gefunden worden mit einer Inschrift *saec.* III *p. Chr.*, in welcher der abgeschiedene Geist bei dem

Dass auch bei den Juden geschriebene Zauberformeln und Zauber-Bücher in Umlauf waren, darf schon nach dem Bisherigen als sicher angenommen werden. Wir haben dafür aber auch directe Zeugnisse. Im Buch der Jubiläen (*c.* 10, Ewald's Jahrbb. II, 254) wird ein Heilmittelbuch erwähnt, das Noa geschrieben hat. Aus talmudischer und nachtalmudischer Zeit sind uns Bücher dieser Art noch erhalten (s. z. B. die unten genannten Publicationen von Jellinek und Gaster). Besonders berühmt waren die Zauberformeln und Zauberbücher Salomo's, der auf Grund von I *Reg.* 5, 12—13 als Meister in dieser Weisheit galt. Josephus berichtet von ihm, dass er Beschwörungsformeln verfasst und hinterlassen habe, mittelst welcher man die Dämonen fesseln und so gründlich austreiben könne, dass sie nie wieder in den Menschen zurückkehren. Zum Beweis für die Kraft dieser Zauberformeln erzählt er eine ergötzliche Geschichte: wie einst in Gegenwart Vespasian's und seiner Söhne und römischer Officiere ein Jude Namens Eleasar einem Besessenen dadurch, dass er ihm einen Zauberring unter die Nase hielt, den Dämon aus der Nase gezogen und unter Anwendung der salomonischen Formeln ihm die Rückkehr verboten und endlich zum Beweise dafür, dass er wirklich ausgefahren sei, dem Dämon befohlen habe, ein in der Nähe stehendes Wassergefäss umzustossen, was denn auch geschehen sei (*Jos. Ant.* VIII, 2, 5). Nach der Art, wie Josephus von den salomonischen Zauberformeln spricht, muss man annehmen, dass sie in Büchern aufgezeichnet waren. Bestimmt gesagt wird dies von Origenes. Dieselben haben sich, wenn auch in verschiedenen Bearbeitungen, bis tief in's Mittelalter erhalten. Noch am Hofe des Manuel Comnenus wird ein gewisser Aaron erwähnt, der ein *βίβλον Σολομώντειον* besass, mittelst dessen man Legionen von Dämonen citiren konnte. Auch in christlichen Kreisen hat es salomonische Zauberbücher gegeben. Das *Decretum Gelasii* kennt

allmächtigen Gott beschworen wird, den Urbanus der ihn liebenden Domitiana als Ehegatten zuzuführen (Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 21—54 = Wünsch, *Defixionum tabellae Atticae* 1897 *p.* XVII). Die Bezeichnung Gottes bewegt sich in lauter biblischen Formeln. Der Anfang lautet: *῾Ορκίζω σε δαιμόνιον πνεῦμα τὸ ἐνθάδε κείμενον τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ Αωθ Αβαωθ τὸν θεὸν τοῦ Αβρααν καὶ τὸν Ιαω τὸν τοῦ Ιακου, Ιαω Αωθ Αβαωθ θεὸν τοῦ Ισραμα· ἄκουσον τοῦ ὀνόματος ἐντίμου* u. s. w. Aus den Incorrectheiten (z. B. zweimal *Ισραμα* statt *Ισραηλ*) hat Deissmann wohl mit Recht geschlossen, dass hier ein heidnisches Mädchen eine Formel jüdischen Ursprungs angewandt, vielleicht aus einem Zauberbuch abgeschrieben hat. — 4) Unzählige Beispiele für *Ιαω, Σαβαωθ* u. dgl. geben auch die Amulette. Vgl. darüber die bei Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I, 187 ff. und Drexler in Herzog-Hauck, Real-Enc. I, 113 ff. (Art. Abrasax) genannte Literatur.

eine *Contradictio* oder *interdictio Salomonis*. Ein christliches *Testamentum Salomonis* ist uns noch erhalten. Und durch christliche Volksbücher ist die Kunde von der Kraft salomonischer Zaubersprüche fortgepflanzt worden bis zu Goethe's Faust (Beschwörung des Pudel's: „Für solche halbe Höllenbrut Ist Salomonis Schlüssel gut") und noch weiter.

Das officielle Judenthum hat diese Zauberbücher allerdings nicht durchweg gebilligt, obwohl der babylonische Talmud selbst voll Aberglauben steckt. Eine Tradition, die sich sowohl in der Mischna als bei byzantinischen Schriftstellern (Suidas, Glykas) findet, erzählt, dass der fromme König Hiskia das „Heilmittelbuch" Salomo's dem Gebrauch entzogen habe, weil das Volk sich darauf verlassen und darüber das Gebet zu Gott vernachlässigt habe.

Ueber die Magie im Alterthume überhaupt findet man ein reiches Material zusammengestellt bei Georgii, Artikel *Magia* in Pauly's Real-Encyclop. der class. Alterthumswissensch. IV, 1377—1418. — Vgl. ferner: Becker-Marquardt, Handbuch der römischen Alterthümer IV, 1856, S. 98—137, kürzer in: Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 89—112. — Döllinger, Heidenthum und Judenthum (1857) S. 656—663. — Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 1. Aufl. Bd. I, 1887, S. 93—100. — Joh. Weiss, Art. „Dämonen" und „Dämonische" in Herzog-Hauck, Real-Encyklopädie Bd. IV, 1898, S. 408—419 (zunächst über die Dämonischen im N. T., aber mit allgemeinen religionsgeschichtlichen Ausblicken).

Aegypter (vgl. *Exod.* 7, 11): *Chabas, Traduction nouvelle du papyrus magique Harris* (in: *Mélanges égyptologiques, trois. Série par Chabas, tome* II, 1873, *p.* 242—278). — *Birch, Egyptian magical text from a papyrus in the British Museum* (*Records of the Past* VI, 1876, *p.* 113—126). — Lange in: Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. 2. Aufl. Bd. I, 1897, S. 99 f. — Der medicinische Papyrus Ebers enthält nur wenig Magisches (Papyros Ebers, Das älteste Buch über Heilkunde, aus dem Aegyptischen zum erstenmal vollständig übersetzt von Joachim, 1890).

Babylonier (vgl. *Jesaia* 47, 9. 12. *Daniel* 2, 2): *Lenormant, La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, 1874 (vgl. Theol. Litztg. 1876, 73). Ders., *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, 1875 (Theol. Litztg. 1876, 305). Beide zusammen deutsch: Die Geheimwissenschaften Asiens, die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878 (nur mit Vorsicht zu benützen, s. Jensen, Theol. Litztg. 1895, 331 f.). — Tallqvist, Die assyrische Beschwörungsserie *Maqlû* [*Acta societatis scientiarum fennicae tom.* XX, *Nr.* 6] 1895 (vgl. Theol. Litztg. 1895, 330). — Zimmern, Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion, 1. Lfg. Die Beschwörungstafeln *Šurpu* [Assyriologische Bibliothek XII] 1896 (Theol. Litztg. 1897, 1). — Jeremias in: Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. 2. Aufl. I, 211—215.

Araber: Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums (Skizzen und Vorarbeiten, 3. Heft 1887) S. 135—164. — van Vloten, Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VII, 1893, S. 169—187, 233—247. VIII, 1894, S. 59—73. Nachträge ebendas. S. 290—292).

Altes Testament: Die Artikel über „Beschwörer“ und „Zauberei“ in den biblischen Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm. — Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, 1877. — Robertson Smith, *On the forms of divination and magic enumerated Deut.* XVIII, 10. 11 (*Journal of Philology* XIII, 1885, S. 273—287. XIV, 1885, S. 113—128).

Judenthum: Brecher, Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud, Wien 1850. — Joel, Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben, 2 Hefte (Jahresber. des jüdisch-theol. Seminars zu Breslau), 1881. 1883. — Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie, 1880, S. 242—250. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Suppl. II, 1891, S. 14—16 (Art. „Besprechen“). — Jellinek, Bet ha-Midrasch III, 1855, *p.* XXX *sqq.* 155—160 (medicinisches Noa-Buch). VI, 1877, S. 109—111 (Anweisung zur Bezwingung der Dämonen). — *Gaster, The Sword of Moses, an ancient book of Magic, published for the first time from an unique Manuscript* (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1896, *January p.* 149—198, *April p.* I—XXXV) [Gaster setzt die Abfassung in die vier ersten Jahrhunderte der christlichen Aera, *p.* 172]. — Levy, Ueber die von Layard aufgefundenen chaldäischen Inschriften auf Topfgefässen (Zeitschr. der DMG. IX, 1855, S. 465—491). — Chwolson, *Corpus inscript. hebraicarum* (1882) *col.* 103—120. — *Hyvernat, Sur un vase judéo-babylonien du musée Lycklama de Cannes* (Zeitschr. für Keilschriftforschung II, 1885, S. 113—148; dazu Grünbaum, ebendas. S. 217—230; Nöldeke, ebendas. S. 295—297). — *M. Schwab, Les coupes magiques et l'Hydromancie dans l'antiquité orientale* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XII, 1890, *p.* 292—342). — *M. Schwab, Coupes à inscriptions magiques* (*Proceedings* etc. XIII, 1891, *p.* 583—595). — Wohlstein, Ueber einige aramäische Inschriften auf Thongefässen des königl. Museums zu Berlin (Zeitschr. für Assyriologie VIII, 1893, S. 313—340. IX, 1894, S. 11—41; auch separat unter dem Titel: Dämonenbeschwörungen aus nachtalmudischer Zeit inschriftlich auf Thongefässen des königl. Museums in Berlin, 1894). — Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte, herausgegeben und erklärt, 1895. — Die sechs zuletzt Genannten (Levy, Chwolson, Hyvernat, Schwab, Wohlstein und Stübe) behandeln jüdisch-aramäische Zauber-Inschriften auf Thon-Schalen und ähnlichen Geräthen.

Mandäer: *Pognon, Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khouabir. Texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire.* I. *partie, Paris* 1898.

Christliche Kirche (die Literatur über die Dämonischen im Neuen Testament kommt hier nicht in Betracht, da sie nicht über die Heilung durch Magie handelt; reichhaltige Literatur-Angaben hierüber s. bei Hase, Leben Jesu § 48, Bretschneider, Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, 1841, S. 486—490; neuere Literatur bei Joh. Weiss in Herzog-Hauck, Real-Enc. IV, 408. 410 f.). — *Suicerus, Thesaurus s. v.* ἐξορκισμός, ἐξορκιστής. — Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 1872, S. 16—62. — Ad. Weiss Art. „Exorcismus“ in Kraus' Real-Enc. der christl. Alterthümer I, 1882, S. 468—470 (mit reichen Literaturnachweisen). — Sdralek, Art. „Zauberei“ ebendas. II, 1886, S. 1000—1007. — Leistle, Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der hl. Väter, Dillingen, Progr. 1887 (178 S.) — Harnack, Texte und Untersuchungen VIII, 4, 1892, S. 104—124 (Medicinisches

aus der ältesten Kirchengeschichte, V: Exorcismen). — Trede, Geisterbanner (Die christliche Welt 1892, *col.* 722—725. 741—744). — *Politis, Παλαιογραφικὰ σταχυολογία ἐκ τῶν μαγικῶν βιβλίων* (Byzantin. Zeitschr. I, 1892, S. 555—571; dazu Grünwald, ebendas. II, 1893, S. 291—293). — *Vassiljev, Anecdota Graeco-Byzantina* I, *Moskau* 1893, *p.* 332—345 (34 christliche Exorcismen und magische Recepte aus verschiedenen Handschriften). — *Basset, Les apocryphes éthiopiens, traduits en français,* VII: *Enseignement de Jésus-Christ et prières magiques,* 1896. — Krumbacher, Geschichte der byzantin. Litteratur 2. Aufl. 1897, S. 619 f. 631. 903. — Ficker, Art. „Amulett" in Herzog-Hauck, Real-Enc. I, 467—476. — *Conybeare, Christian Demonology* (*Jewish Quarterly Review* VIII, 1896, *p.* 576—608. IX, 1897, *p.* 59—114, 444—470, 581—603).

Hellenistischer Synkretismus. *A.* Amulette mit Inschriften: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 187—197. — Drexler, Art. „Abrasax" in Herzog-Hauck, Real-Enc. für prot. Theol. und Kirche 3. Aufl. I, 1896, S. 113—118 (beide verzeichnen auch die ältere Literatur). — *B.* Papyrus-Texte: *Goodwin, Fragment of a Graeco-egyptian work upon magic,* in: *Publications of the Cambridge antiquarian Society, octavo Series No.* II, 1852 (= der später auch von Wessely und Kenyon herausgegebene *Pap.* XLVI des brit. Museums, mit engl. Uebersetzung und Erläuterungen). — Parthey, Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums (Abhandlungen der Berliner Akademie 1865, phil.-hist. Cl. S. 109—180). — Erman, Die ägyptischen Beschwörungen des grossen Pariser Zauberpapyrus (Ztschr. für ägypt. Sprache und Alterthumskunde 1883, S. 89—109). — *Leemans, Papyri Graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi, tom.* II, *Lugd. Bat.* 1885. — *Dieterich, Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi, quam Leemans edidit in papyrorum Graecarum tomo* II, *denuo edidit, commentario critico instruxit, prolegomena scripsit* (Jahrbb. für class. Philol., Supplementbd. XVI, 1888, S. 747—829, auch separat). — Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London (Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Classe, Bd. 36, 1888, 2. Abth. S. 27—208). — Wessely, Neue griechische Zauberpapyri (Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Cl., Bd. 42, 1893, 96 S.). — *Kenyon, Greek Papyri in the British Museum,* 1893, *p.* 62—125: *Magical Papyri* (Dazu 1 Bd. *facsimiles* in gr. fol.). — *Legge, A coptic spell of the second century* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XIX, 1897, *p.* 183—187; vgl. XX, 1898, *p.* 147—149 [dieselbe griechisch-koptische Zauberanweisung, welche bei Wessely 1888, S. 75, 76 nicht ganz correct gegeben ist]. — Noch mehr Literatur über die griechischen Zauberpapyri verzeichnet Häberlin, Centralblatt für Bibliothekswesen XIV, 1897, S. 479—487. — *C.* Bleitafeln: *Delattre, Inscriptions imprécatoires trouvées à Carthage* (*Bulletin de correspondance hellénique* XII, 1888, *p.* 294—302). Dieselben, mit einigen andern, auch herausg. von Joh. Schmidt im *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *Suppl. n.* 12504—12511. — Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 21—54 (Bleitafel von Hadrumetum, mit reichhaltigen Erläuterungen). — Wünsch, *Defixionum tabellae Atticae,* Appendix zum *Corp. Inscr. Atticarum,* 1897 (theilt in der *praefatio* auch nicht-attische Beschwörungstafeln mit, darunter manche synkretistische). — Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, 1898 (Anrufung verschiedener Dämonen, sie möchten beim Wagenrennen im Circus den Sieg der Gegner verhindern; die angerufenen Götter und Dämonen sind überwiegend ägyptische; Zeit: um 390—420 nach Chr.). — *D.* Sonstige Literatur: Wessely, *Ephesia grammata* aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen *etc.* gesammelt (Jahresber. des Franz-Joseph-Gymnas. in Wien 1886) [nicht *Ephesia*

grammata im engeren Sinne, sondern Zauberformeln überhaupt]. — *Wessely*, *On the spread of Jewish-Christian religious ideas among the Egyptians* (*Expositor, third Series vol.* IV, 1886, *p.* 194—204). — Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, 1891 [mit dem Text des zweiten der von Leemans herausgegebenen Leidener Papyri]. — *Heim*, *Incantamenta magica graeca latina* (Jahrbb. für class. Philol., Supplementbd. XIX, 1893, S. 463—576, auch separat). — Einige Literatur aus den Jahren 1891—1892 verzeichnet Gruppe in Bursian's Jahresbericht 85, S. 143 ff. — Einzelbemerkungen zu den Texten: Drexler, Jahrbb. für class. Philol. 1892, S. 359 ff. Ihm, Rhein. Museum Bd. 48, 1893, S. 635 f. Kroll, Philologus Bd. 54, 1895, S. 560—565.

Ueber Salomo: *Fabricius*, *Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 1032—1063. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 1893, S. 198 ff. (Salomo in der arabischen Literatur). — Der Pilger von Bordeaux hat im vierten Jahrh. n. Chr. in Jerusalem die *crypta* gesehen, *ubi Salomon daemones torquebat* (*Tobler*, *Palaestinae descriptiones* 1869, *p.* 3).

Joseph. Antt. VIII, 2, 5: Ἐπῳδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα, τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς ἐνδούμενα τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώκουσι κ. τ. λ. (folgt nun die Erzählung von Eleasar's That vor Vespasian).

Origenes ad Matth. 26, 63 (*de la Rue* III, 910, *Lommatzsch* V, 7): *Quaeret aliquis, si convenit vel daemones adjurare; et qui respicit ad multos, qui talia facere ausi sunt, dicet non sine ratione fieri hoc. Qui autem adspicit Jesum imperantem daemonibus, sed etiam potestatem dantem discipulis suis super omnia daemonia, et ut infirmitates sanarent, dicet quoniam non est secundum potestatem datam a Salvatore, adjurare daemonia; Judaicum est enim. Hoc etsi aliquando a nostris tale aliquid fiat, simile fit ei, quod a Salomone scriptis adjurationibus solent daemones adjurari. Sed ipsi, qui utuntur adjurationibus illis, aliquoties nec idoneis constitutis libris utuntur; quibusdam autem et de Hebraeo acceptis adjurant daemonia.*

In den Zauberpapyri kommt Salomos Name öfters vor (z. B. in dem grossen Pariser Zauberpapyrus *ed.* Wessely 1888, *vers.* 850 u. 3040, in einem Wiener Papyrus bei Wessely 1893, S. 66, *vers.* 29). — Auch unter den von Heim, Jahrbb. für class. Philol. Suppl. XIX, 1893, S. 463—576 zusammengestellten *incantamenta magica* findet sich öfters Salomo's Name (*Nr.* 56 = 169: *recede ab illo Gaio Seio, Solomon te sequitur.* 61: Σφραγὶς Σολομῶνος, Σολομὼν σε διώκει. 62: σφραγὶς Σολομῶνος. 236: *ter incanto in signo dei et signo Solomonis et signo domna Artemix.* 237: Σολωμονε). Auf einem von Heim nicht beachteten Amulett (beschrieben von Sorlin Dorigny, *Revue des études grecques* IV, 1891, *p.* 287—296) ist Salomo als Reiter abgebildet, wie er einen Dämon niedersticht; dazu die Umschrift Ἄγγελος Ἀρααφ, φεῦγε μεμισημένη· Σολομὼν σε διώκει.

Ueber das βίβλον Σολομώντειον des Aaron zur Zeit des Manuel Comnenus s. die Stelle aus *Nicetas Choniates* bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1037 *sq.*

Decretum Gelasii (bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 224, Preuschen, *Analecta* 1893, S. 155): § 61: *Scriptura, quae appellatur Contradictio Salomonis* [*al. Solomonis interdictio*], *apocr.* — *Ibid.* § 62: *Philacteria omnia, quae non angelorum, ut illi confingunt, sed daemonum magis conscripta sunt nominibus, apocr.*

Das christliche *Testamentum Salomonis* ist herausgegeben von Fleck, Wissenschaftl. Reise durch Deutschland, Italien etc. Bd. II, 3 (1837) S. 111—140. Auch in Fürst's Literaturblatt des Orients V, 1844, und VII, 1846 (unvollständig). Eine deutsche Uebersetzung gab Bornemann (Zeitschr. für die histor. Theol. 1844, III, S. 9—56). Vgl. auch: Bornemann, *Conjectanea in Salomonis testamentum* (Biblische Studien von Geistlichen des Königr. Sachsen, II. Jahrg. 1843, S. 45—60, IV. Jahrg. 1846, S. 28—69). — Für die Altersbestimmung ist zu vgl. die Stelle aus *Leontius* bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1036 *sq.*

Noch die moderne Buchhändlerspeculation hat sich Salomo's Name dienstbar gemacht. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 2. Aufl. 1869, S. 178 Anm. erwähnt ein Buch: „Der wahrhaftige feurige Drache oder Herrschaft über die himmlischen und höllischen Geister und über die Mächte der Erde und Luft. Vierte Auflage, Ilmenau 1850" welches sich als ein Auszug aus dem „grossen Buch" Salomo's in 20 Foliobänden giebt und dieses höchst seltene Werk oft nach Seitenzahlen citirt!

Mischna Pesachim IV, 9: „Hiskia verbarg das Heilmittelbuch (גנז ספר רפואות), und die Gelehrten billigten dies". Vgl. dazu den Commentar des Maimonides in Surenhusius' Mischna II, 150, welcher bestimmt sagt, dass es sich nach der Tradition um das Heilmittelbuch Salomo's handele. — *Suidas* (*Lex. s. v.* Ἐζεκίας): *Ἦν Σολομῶνι βίβλος ἰαμάτων πάθους παντός, ἐγκεκολαμμένη τῇ τοῦ ναοῦ φλιᾷ. Ταύτην ἐξεκόλαψεν Ἐζεκίας, οὐ προσέχοντος τοῦ λαοῦ τῷ θεῷ διὰ τὸ τὰς θεραπείας τῶν παθῶν ἐνθένδε τοὺς πάσχοντας αὐτοὺς κομίζεσθαι, περιορῶντας αἰτεῖν τὸν θεόν.* — *Glycas* bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1042 *sq.* — *Josephi Hypomnesticum c.* 74 bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* II, 2, 176 (nach Erwähnung von Salomo's kanonischen Schriften): *εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι πλεῖστοι λόγοι, οὓς ἀπέκρυψεν ὁ εὐσεβὴς βασιλεὺς Ἐζεκίας . . . τοὺς δὲ δαιμόνων ἐκφευκτικοὺς καὶ παθῶν ἰατρικοὺς καὶ κλεπτῶν φωρατικοὺς οἱ τῶν Ἰουδαίων ἀγύρται παρ' ἑαυτοῖς φυλάσσουσιν ἐπιμελέστατα* (beachte das *Praesens!* Josephus schrieb nach Gutschmid, Kleine Schriften V, 618, im zehnten Jahrh. nach Chr.).

| § 33. Die hellenistisch-jüdische Literatur.

Vorbemerkungen.

Noch viel mannigfaltiger als die palästinensisch-jüdische Literatur ist die hellenistisch-jüdische. Biblisches und rabbinisches Judenthum auf der einen Seite, griechische Philosophen, Dichter und Historiker auf der anderen Seite bilden die Factoren, durch deren Zusammenwirken auf dem Boden der jüdischen Diaspora eine Literatur von der buntesten Mannigfaltigkeit entstanden ist: vielgestaltig nicht bloss in ihrer literarischen Form, sondern auch hinsichtlich der Standpunkte, welche die Verfasser vertreten, und der Zwecke, welche sie verfolgen.

Im Allgemeinen theilt dieses hellenistische Judenthum und seine Literatur den geistigen und literarischen Charakter der Zeit. Es ist die alexandrinisch-römische Epoche der griechischen Literatur, in welcher die letztere den Boden des nationalen Griechenthums verlassen hat und zur Weltliteratur geworden ist[1]). Denn die Völker im Bereiche des mittelländischen Meeres haben die griechische Cultur nicht nur sich angeeignet, sondern sie steuern nun auch ihrerseits bei zu der literarischen Production des Zeitalters. Aus aller Herren Länder treten griechisch gebildete Männer als Schriftsteller auf, die an jeder Art literarischen Betriebes sich betheiligen und durch ihr Zusammenwirken der griechischen Literatur den kosmopolitischen Charakter aufprägen: kosmopolitisch in doppelter Hinsicht, nach Seite des Ursprungs und nach Seite der Wirkung. Es strömen jetzt in die griechische Literatur mehr und mehr auch die geistigen Errungenschaften des Orients ein. Religion und Philosophie empfangen von hier aus neue Anregungen, Dichter und Historiker neue Stoffe. Und umgekehrt: auch die Wirkung, die man beabsichtigt, ist kosmopolitisch. Wer jetzt zur Feder greift, schreibt nicht nur für das kleine Volk der Griechen, sondern für die Gebildeten aller Welt.

An dieser literarischen Production haben sich nun auch die gräcisirten Juden betheiligt. Und das zuletzt Gesagte gilt von ihnen in ganz besonderem Masse; vor allem, dass sie ein neues Element in die griechische Literatur eingeführt haben. Was bisher nur Besitzthum eines kleinen Kreises war: die religiöse Erkenntniss Israels, das macht sich jetzt auch im Bereiche der griechischen Literatur geltend. In den Formen und mit den Mitteln, welche die literarische Bildung der Griechen darbot, wird der religiöse Glaube Israels, wird seine Geschichte, seine grosse heilige Vorzeit dargestellt und damit aller Welt zugänglich gemacht. Und diese letztere Wirkung ist bei einem grossen Theile der jüdisch-

1) Zur Charakteristik derselben vgl. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alexandr. Religionsphilosophie I, 1—15. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur Bd. I (4. Bearb. 1876) S. 498—577. Ders., 5. Bearb. von Volkmann 1892, S. 517—604. — Volkmann, Art. „Alexandriner" in Pauly's Real-Enc. I, 1 (2. Aufl.) S. 743—753 (woselbst auch noch andere Literatur). — Nicolai, Griech. Literaturgeschichte Bd. II (1876) S. 80 f. — Susemihl, Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit 2 Bde. 1891—1892. — *Mahaffy, Greek life and thought from the age of Alexander to the roman conquest*, 1887, 2. *ed. enlarged* 1896. — *Lumbroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani*, 2ª *edizione, Roma* 1895 (auch über das geistige Leben, aber nicht über die Literatur). — Knaack, Art. „Alexandrinische Litteratur" in Pauly-Wissowa's Real-Enc. I, 1894, *col.* 1399—1407.

hellenistischen Literatur geradezu auch beabsichtigt. Man schreibt nicht nur für die eigenen Volks- und Glaubensgenossen, sondern man will alle Welt mit der grossen Geschichte Israels, mit seiner überlegenen religiösen Erkenntniss vertraut machen.

Die Verbindung der eigenen nationalen Bildung mit der griechischen ist natürlich auch bei den Juden wie bei anderen Orientalen nicht eine bloss äusserliche gewesen. Judenthum und Griechenthum sind hier wirklich in einen inneren Verschmelzungsprocess mit einander eingetreten[2]). Das Judenthum, das in seiner festen pharisäischen Ausprägung so schroff abgeschlossen erscheint, hat sich auf dem Boden des Hellenismus als ungemein bildsam und accomodationsfähig erwiesen; es hat dem übermächtigen griechischen Geiste einen weitgehenden Einfluss verstattet. Was ein Gemeingut der ganzen gebildeten Welt war: die grossen Dichter, Philosophen und Historiker der Griechen, das wollten auch die hellenistischen Juden sich nicht entgehen lassen. Auch sie schöpften aus dem frischen Quell der griechischen Classiker das, was dem Alterthum das Höchste erschien: humane Bildung. Unter dem Einfluss derselben ist aber das Judenthum, ohne dass man es merkte, etwas Anderes geworden. Es streift seinen partikularistischen Charakter ab. Es findet wahre, göttliche Gedanken auch in der Literatur der Heidenwelt und eignet sich dieselben an; es umfasst alle Menschen als Brüder und will alle, die noch in Finsterniss wandeln, zur Erkenntniss der Wahrheit führen.

Indem aber so die Juden wie andere Orientalen zu Griechen werden, zeigt sich dabei doch zugleich, dass das Judenthum etwas Anderes ist, als die heidnischen Religionen. Seine innere Widerstandskraft war ungleich grösser als die der letzteren. Während die anderen orientalischen Religionen in der allgemeinen Religionsmengerei der Zeit aufgehen, hat sich das Judenthum seinem Kerne | nach doch ungebrochen erhalten. Es hat die Einheit Gottes und

2) Vgl. über das hellenistische Judenthum überhaupt: Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, 2 Bde. 1831. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, 2 Bde. 1834. — Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I, 99—120. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 425—579. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 303 ff. — Siegfried, Philo etc. S. 1—27. Ders., Der jüdische Hellenismus (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1875, S. 465—489). Ders., Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes. Vortrag etc. (Jahrbb. für prot. Theol. 1886, S. 228—253). — Grätz, Geschichte der Juden Bd. III, 4. Aufl. 1888, Note 3 S. 597—629. — Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur Bd. I, 1886, S. 135—262. — Susemihl a. a. O. II, 601—656.

seine bildlose Verehrung streng und unverrückt festgehalten; zugleich auch den Glauben, dass Gottes Wege mit der Menschheit zu einem seligen Ziele führen. In diesem sicheren Festhalten des Kernes gegenüber dem Andrängen des Griechenthums hat es seine überlegene religiöse Kraft erwiesen.

Das Bewusstsein dieser Ueberlegenheit prägt nun auch der hellenistisch-jüdischen Literatur ihren Charakter auf. Sie verfolgt zu einem grossen Theile den praktischen Zweck, nicht nur die eigenen Glaubensgenossen zu stärken und sie mit ihrer grossen Vergangenheit bekannt zu machen, sondern auch die nichtjüdischen Leser zur Erkenntniss von der Thorheit des Heidenthums zu bringen, sie von der Grösse der Geschichte Israels und von der Grundlosigkeit aller Angriffe auf dieses Volk zu überzeugen. Sie ist also zu einem grossen Theil apologetisch im umfassendsten Sinne. Und in diesem Vorwiegen des praktischen Zweckes ist sie der palästinensischen verwandt. Wie diese vorwiegend den Zweck verfolgt, die gesetzestreue Gesinnung zu stärken und zu beleben, so die hellenistisch-jüdische wenigstens zu einem grossen Theile den Zweck, auch der nicht-jüdischen Welt Achtung vor dem Volk und der Religion Israels einzuflössen, ja womöglich sie zu derselben heranzuziehen.

Der Hauptsitz des hellenistischen Judenthums und damit auch der hellenistisch-jüdischen Literatur war Alexandria, die Hauptstadt des Ptolemäerreiches, welche durch die Bemühungen der Ptolemäer zur ersten Stätte gelehrter Bildung im hellenistischen Zeitalter erhoben worden war. Hier standen die Bildungsmittel der Zeit in einer Fülle wie sonst nirgends zu Gebote. Zugleich lebten aber auch nirgends ausserhalb Palästinas Juden in so grosser Zahl beisammen wie in Alexandria. Es war also eine innere Nothwendigkeit, dass eben hier das hellenistische Judenthum zu seiner höchsten Blüthe gedieh und die hellenistisch-jüdische Literatur am meisten gepflegt wurde. Aber man irrt doch, wenn man meint, dass diese Bestrebungen eben nur in Alexandria gepflegt wurden. Sie sind durchaus nichts specifisch „Alexandrinisches“, sondern ein Gemeingut des hellenistischen, d. h. ausserpalästinensischen Judenthums überhaupt. Ja selbst in Palästina haben sie ihre Vertreter, wenn auch hier die makkabäische Bewegung dem Um-sich-greifen dieser Richtung einen starken Damm entgegengesetzt hat[3]).

3) Vgl. über das hellenistische Judenthum in Palästina bes. Freudenthal, Alexander Polyhistor (1875) S. 127—129.

Die Verschiedenheit sowohl der literarischen Form als des theologischen Standpunktes der hier zu besprechenden Schriftwerke ist | hauptsächlich dadurch bedingt, dass dieselben sich bald mehr an die biblischen Vorbilder anschliessen, bald mehr den griechischen Mustern folgen. Zwischen den beiden hierdurch bezeichneten Endpunkten giebt es aber eine grosse Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die nur schwer unter bestimmte Rubriken zu bringen sind. Am angemessensten dürften etwa folgende Gruppen zu unterscheiden sein.

I. Uebersetzungen der heiligen Schriften.

1. Die Septuaginta.

Die Grundlage aller jüdisch-hellenistischen Bildung ist die alte anonyme griechische Uebersetzug der heiligen Schriften, die unter dem Namen der Septuaginta (οἱ ἑβδομήκοντα, *septuaginta interpretes*) bekannt und durch die Ueberlieferung der christlichen Kirche uns vollständig erhalten ist. Ohne sie ist das hellenistische Judenthum ebenso wenig denkbar, wie die evangelische Kirche Deutschlands ohne Luthers deutsche Bibelübersetzung[4]).

Der einheitliche Name darf nicht zu der Vorstellung verleiten, als ob wir es dabei mit einem einheitlichen Werke zu thun hätten. Was später unter jenem Namen zusammengefasst wurde, ist nicht nur die Arbeit verschiedener Verfasser, sondern auch zu verschiedenen Zeiten entstanden. Der älteste Bestandtheil ist die Uebersetzung des Pentateuches. Ueber deren Entstehung giebt der sogenannte Brief des Aristeas einen ausführlichen Bericht. Der König Ptolemäus II Philadelphus (283—247 vor Chr.) wurde durch seinen Bibliothekar Demetrius Phalereus veranlasst, auch das Gesetz der Juden für seine Bibliothek in's Griechische übersetzen zu lassen. Auf seine Bitte schickte ihm der jüdische Hohepriester Eleasar 72 geeignete Männer, je 6 aus jedem Stamme, durch deren Arbeit das Ganze in 72 Tagen vollendet wurde (Näheres s. unten Abschnitt VII). Die Geschichtlichkeit dieses Berichtes, der mit einer Menge anschaulichen Details ausgeschmückt ist, ist heutzutage allgemein aufgegeben. Es frägt sich nur, ob der romanhaften Ausschmückung nicht vielleicht eine historische Ueberliefe-

4) Der Name „Septuaginta“ bezieht sich zunächst nur auf die Uebersetzung des Pentateuches, ist aber dann auch auf die der anderen Bücher übertragen worden.

rung zu Grunde liegt, deren Kern etwa dies sein würde, dass die Uebertragung des jüdischen Gesetzes in's Griechische durch Ptolemäus Philadelphus auf Anregung des Demetrius Phalereus veranstaltet worden ist[5]. | An sich wäre dies wohl möglich. Denn bei dem gelehrten literarischen Eifer der Ptolemäer, speciell des Ptolemäus Philadelphus, wäre es allerdings denkbar, dass derselbe den Wunsch hatte, auch das Gesetz der Juden seiner Bibliothek einzuverleiben[6]. Und man kann zu Gunsten dieser Auffassung auch anführen, dass der jüdische Philosoph Aristobul zur Zeit des Ptolemäus VI Philometor eben das, was wir oben als den möglichen Kern der Ueberlieferung bezeichnet haben, erzählt, ohne dabei eine Kenntniss der romanhaften Ausschmückung des Aristeas-Briefes zu verrathen, was einigermassen dafür zu sprechen scheint, dass er einer vom Aristeas-Brief unabhängigen Tradition folgt[7]. Bedenklich ist aber namentlich, dass nach einer sehr glaubwürdigen Nachricht Demetrius Phalereus überhaupt nicht am Hofe des Ptolemäus Philadelphus gelebt hat, sondern von demselben schon gleich nach dem Tode des Ptolemäus Lagi aus Alexandria verbannt worden ist[8].

5) So z. B. *Valckenaer, De Aristobulo Judaeo p.* 49—58. Ostermann, *De Demetrii Phalerei vita etc.* II, 1857, S. 3—5 (dagegen Susemihl I, 138 f.). Wellhausen in seiner Bearbeitung von Bleek's Einleitung in das Alte Testament (4. Aufl. 1878) S. 571 ff. Buhl, Kanon und Text des A. T.'s 1891, S. 115 f. (dagegen Siegfried, Theol. Litztg. 1891, 518).

6) Ueber die alexandrinischen Bibliotheken s. die bei Hübner, Bibliographie der class. Alterthumswissensch., 1889, S. 14 f. verzeichnete Literatur. Dazu: Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I, 1891, S. 335 ff. Bernhardy, Grundriss der griech. Litteratur 1. Thl. (5. Bearb. von Volkmann 1892) S. 555 ff. Dziatzko, Art. „Bibliotheken" in Pauly-Wissowa's Real-Enc. III, *col.* 409 ff.

7) Die Stelle aus Aristobul ist mitgetheilt bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 1—2 (*ed. Gaisford*). Aristobul spricht hier davon, dass schon Plato die jüdische Gesetzgebung gekannt habe. Um dies als möglich darzuthun, behauptet er, dass schon vor Demetrius Phalereus der wesentliche Inhalt derselben in's Griechische übertragen worden sei. Darauf fährt er dann fort: *Ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.*

8) Der Gewährsmann ist der unter Ptolemäus III und IV lebende Hermippus Callimachius. S. die Stelle aus *Diogenes Laert.* V, 78 bei *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 47; daselbst auch S. 48 die älteren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der Notiz; für dieselbe auch Susemihl I, 138 f., über Hermippus überhaupt: Susemihl I, 492 ff. — Über Demetrius Phalereus: Ostermann, *De Demetrii Phalerei vita, rebus gestis et scriptorum reliquiis, P.* I Hersfeld 1847, *P.* II Fulda 1857. Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 135—143.

Damit fällt doch auch der vermeintliche Kern der Tradition. Es bleibt also eine blosse Möglichkeit, dass die Septuaginta-Uebersetzung des Pentateuches den literarischen Bestrebungen des Ptolemäus Philadelphus ihre Entstehung verdankt. Wahrscheinlicher ist, dass sie durch die eigenen Bedürfnisse der Juden hervorgerufen wurde. Indem jüdische Männer, welchen die Erhaltung der Gesetzeskunde auch in der Diaspora am Herzen lag, die Beobachtung machten, dass die Kenntniss der heiligen Sprache mehr und mehr abnahm und die Juden in der Diaspora das Griechische als Muttersprache sich aneigneten, konnten sie dadurch sich wohl veranlasst fühlen, das Gesetz in's Griechische zu übertragen, um seine Kenntniss auch unter den griechischen Juden zu erhalten. Diese Uebersetzung ist zunächst wohl nur als Privat-Arbeit unternommen worden und hat erst allmählich auch officielle Geltung erhalten. So dunkel aber der Ursprung der Uebersetzung auch ist, so darf doch schon aus inneren Gründen (vgl. z. B. de Wette's Einl. in's A. T. § 53) als sicher angenommen werden, | dass sie in Alexandria entstanden ist; und zwar noch im dritten Jahrhundert vor Chr.; denn der zur Zeit des Ptolemäus IV (222—205) schreibende Hellenist Demetrius hat dieselbe sicher bereits benützt (s. darüber unten Abschnitt III).

Das bisher Gesagte gilt nur von der Uebersetzung des Pentateuches. Nur auf sie bezieht sich auch die Aristeas-Legende. Nachdem aber einmal die heilige Thora den griechischen Juden zugänglich gemacht war, empfand man allmählich auch das Bedürfniss, die übrigen heiligen Schriften in griechischer Sprache zu besitzen. Es folgten also Uebersetzungen der Propheten und zuletzt auch solche der Hagiographen. Auch sie sind wohl vorwiegend in Aegypten entstanden. Da einige Hagiographen, wie das Buch Daniel und manche Psalmen, selbst erst in der Makkabäerzeit verfasst sind, so können die griechischen Uebersetzungen dieser jüngeren Hagiographen nicht früher als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. entstanden sein. Es scheint aber, dass in der That um diese Zeit wenigstens die Hauptmasse der Hagiographen sammt den Propheten bereits in griechischer Uebersetzung vorgelegen hat. Denn der im J. 132 nach Aegypten gekommene Enkel des Jesus Sirach entschuldigt die Mangelhaftigkeit seiner Uebersetzung damit, dass das hebräisch Gesagte nicht ganz dieselbe Bedeutung behalte, wenn es in eine andere Sprache übersetzt werde, wie es nicht nur bei seinem Werke, sondern auch beim Gesetz und den Propheten und den übrigen Schriften der Fall sei (*Jesus Sirach, Prolog.*: *οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν*

βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα). Offenbar kennt er also auch schon eine Uebersetzung der Propheten und der „übrigen Schriften". Die Septuaginta-Uebersetzung der Chronik hat sicher dem um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. schreibenden Eupolemus bereits vorgelegen (s. unten Abschnitt III und Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 119); die des Buches Hiob dem Historiker Aristeas, dessen Zeit allerdings nicht näher bekannt ist, der aber, da er von Alexander Polyhistor excerpirt worden ist, spätestens in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr. gelebt haben muss (s. unten Abschnitt III und Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 139)[9]).

Dass alle diese Uebersetzungen jüdischen Ursprungs sind, bedarf nach dem Gesagten keines Beweises mehr. Der Charakter der Ueber|setzung ist bei den verschiedenen Büchern sehr verschieden, bald ziemlich frei, bald unbeholfen wörtlich, vorwiegend das letztere. Eine genauere Untersuchung ist bis jetzt erst für einzelne Bücher angestellt worden. Sie ist dadurch besonders erschwert, dass oft erst der hebräische Text reconstruirt werden muss, welcher den Uebersetzern vorgelegen hat. In einem Punkte aber sind alle diese Arbeiten sich gleich: in dem barbarischen Griechisch, welches sie unter dem Einfluss der hebräischen Vorlage produciren. Es wird hier geradezu eine neue Sprache geschaffen, die von so starken Hebraismen wimmelt, dass ein Grieche sie überhaupt nicht verstehen konnte. Ganz zu schweigen von der Nachbildung hebräischer Constructionen, werden namentlich viele griechische Worte, die einem hebräischen in dessen einer Bedeutung entsprechen, ohne Weiteres dem ganzen Begriffs-Umfang des hebräischen Wortes gleichgesetzt, so dass ihnen Bedeutungen aufgezwungen werden, die sie im Griechischen gar nicht haben (man denke nur an δόξα, εἰρήνη und viele andere). In wieweit hier die Umgangssprache der griechischen Juden den Uebersetzern bereits vorgearbeitet hat, lässt sich nicht controliren. Vermuthlich hat eine Wechselwirkung stattgefunden. Vieles, was die Uebersetzer wagen, haben sie schon in der Umgangssprache vorgefunden. Mindestens ebenso stark wird aber auch die Rückwirkung gewesen sein, welche die in den allgemeinen Gebrauch übergegangene Uebersetzung auf die Entwickelung des jüdischen Griechisch ausgeübt hat.

Die Uebersetzungen, um die es sich handelt, sind nämlich nicht

9) Grätz will aus unzureichenden Gründen die Hiob-Uebersetzung erst in das erste Jahrh. nach Chr. verlegen (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 83—91).

nur zu einem Ganzen vereinigt, sondern auch allgemein von den Juden der Diaspora als ihr Bibeltext recipirt worden. Schon die ältesten Hellenisten, Demetrius und Eupolemus, stützten sich bei ihren Bearbeitungen der biblischen Geschichte lediglich auf die Septuaginta; Philo setzt durchweg diese voraus, Josephus wenigstens vorwiegend. Für Philo ist der Septuaginta-Text des Pentateuches so sehr ein heiliger Text, dass er aus zufälligen Einzelheiten desselben argumentirt. Ja nicht nur im Privat-Gebrauch ist diese Uebersetzung allgemein durchgedrungen, sondern auch beim Synagogengottesdienst wurde sie als heilige Schrift gebraucht (s. oben S. 94 f.). In Alexandria hat man alljährlich auf der Insel Pharus, wo das Uebersetzungswerk entstanden sein soll, in Erinnerung an „die alte, aber immer jung bleibende Wohlthat" Gottes ein Dankfest nach Art des Laubhüttenfestes gefeiert [10]). Aus den Händen der Juden ist sie dann in die der christlichen Gemeinde übergegangen und von dieser geradezu als der authentische Bibeltext angesehen worden. Eben der Umstand aber, dass die christliche Gemeinde sich dieser Uebersetzung bemächtigt und aus ihr das polemische Rüstzeug auch im Kampf gegen die Juden entnommen hat, hat dazu mitgewirkt, die Septuaginta bei den Juden allmählich in Misscredit zu bringen und neue jüdische Uebersetzungen entstehen zu lassen; so vor allem die des Aquila, die zur Zeit des Origenes bei den Juden in höherem Ansehen stand als die Septuaginta.

Der Text der Septuaginta ist uns nur durch die Ueberlieferung der christlichen Kirche erhalten. In der Geschichte desselben sind epochemachend die gelehrten Bemühungen des Origenes, die schliesslich — nicht ohne Schuld des Origenes selbst — zu einer argen Verwirrung des Textes geführt haben. Origenes hat wegen der Unsicherheit des Septuagintatextes und wegen seiner starken Abweichungen vom hebräischen eine grosse Bibelausgabe veranstaltet, in welcher in sechs Columnen neben einander geschrieben waren: 1) der hebräische Text in hebräischer Schrift, 2) der hebräische Text in griechischer Schrift, 3) die Uebersetzung des Aquila, 4) die des Symmachus, 5) die Septuaginta, 6) die Uebersetzung des Theodotion, und zwar in dieser Reihenfolge (s. *Hieronymus*, *Comment. in Tit.* 3, 9 [*opp. ed. Vallarsi* VII, 1, 734], *Epiphan. de mensuris et ponderibus* § 19, und die übrigen Zeugnisse bei *Field*, *Origenis hexaplorum quae supersunt, prolegom. p.* L). Es sollte damit eine sichere Grund-

10) *Philo*, *Vita Mosis* II § 7, *Mang.* II, 140 *fin.*: *Διὸ καὶ μέχρι νῦν ἀνὰ πᾶν ἔτος ἑορτὴ καὶ πανήγυρις ἄγεται κατὰ τὴν Φάρον νῆσον, εἰς ἣν οὐκ Ἰουδαῖοι μόνον ἀλλὰ καὶ παμπληθεῖς ἕτεροι διαπλέουσι, τό τε χωρίον σεμνύνοντες, ἐν ᾧ πρῶτον τὸ τῆς ἑρμηνείας ἐξέλαμψε, καὶ παλαιᾶς ἕνεκα εὐεργεσίας ἀεὶ νεαζούσης εὐχαριστήσοντες τῷ θεῷ. Μετὰ δὲ τὰς εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας οἱ μὲν πηξάμενοι σκηνὰς ἐπὶ τοῦ αἰγιαλοῦ, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς αἰγιαλίτιδος ψάμμου κατακλίναντες ἐν ὑπαίθρῳ μετ᾽ οἰκείων καὶ φίλων ἑστιῶνται.*

lage geschaffen werden für die gelehrte theologische Exegese, namentlich auch für die gelehrte Polemik gegen die Juden, welche den Christen oft den Vorwurf machten, dass sie den wahren Bibeltext gar nicht kennten (s. über Motiv und Zweck seines Unternehmens *Origenes, comment. in Matth. tom.* XV *c.* 14, *epist. ad African.* § 5). Da das Werk einen sechsfachen Bibeltext darbot, hiess es die Hexapla. Ausserdem veranstaltete Origenes auch noch eine Ausgabe ohne die beiden hebräischen Columnen, welche die Tetrapla hiess (*Euseb. Hist. eccl.* VI, 16). Andererseits sprach man auch von Octapla, da bei einigen Büchern des Alten Testamentes zu den genannten sechs Texten noch zwei anonyme griechische Uebersetzungen hinzukamen (*Epiphan. de mensuris et ponderibus* § 19, *Euseb. Hist. eccl.* VI, 16; vgl. überh. über das ganze Werk die *Prolegomena* bei *Field*, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2 Bde. *Oxonii* 1875, und die Einleitungen in's Alte Testament, z. B. De Wette-Schrader § 56, Bleek-Wellhausen § 282). — Das Verhängnissvolle war nun aber, dass Origenes sich nicht damit begnügt hat, den Septuagintatext neben die anderen zu stellen, sondern er hat zur Erleichterung des Gebrauches im Septuagintatexte selbst die Abweichungen vom hebräischen angemerkt, indem er a) diejenigen Worte oder Sätze oder Abschnitte, welche im Hebräischen fehlen, mit einem Obelus (dem Tilgungszeichen) versah, und b) diejenigen, welche im Hebräischen stehen, aber bei den Septuaginta fehlen, unter Hinzufügung eines Asteriscus aus den anderen Uebersetzungen, zumeist aus Theodotion, einschaltete (s. seine eigene Bemerkung, *Comment. in Matth. tom.* XV *c.* 14 [*Lommatzsch* III, 357]: *καί τινα μὲν ὠβελίσαμεν ἐν τῷ ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα, οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν· τινὰ δὲ μετ' ἀστερίσκων προσεθήκαμεν. Hieronymus, praef. in vers. Paralipom.* [*ed. Vallarsi* IX, 1407 *sq.*]: *sed, quod majoris audaciae est, in editione Septuaginta Theodotionis editionem miscuit, asteriscis designans quae minus ante fuerant, et virgulis, quae ex superfluo videbantur apposita*). Auch bei ungenauen Uebersetzungen der LXX verfuhr er oft in ähnlicher Weise, „indem er hinter der obelisirten Lesart der LXX die dem Hebräischen entsprechende Parallele einer anderen Version mit Asteriscus hinzufügte" (Bleek-Wellhausen S. 586). Da nun dieser Text seit Eusebius (s. Field, Proleg. S. XCIX) aus der Hexapla besonders abgeschrieben und oft mit nachlässiger Behandlung der kritischen Zeichen verbreitet wurde, da ferner auch der vulgäre Septuagintatext (die *κοινὴ ἔκδοσις*) nach diesem hexaplarischen corrigirt wurde, so ist eine Masse solcher „hexaplarischer" Lesarten in den überlieferten Septuagintatext gekommen. | Die Ausscheidung der hexaplarischen Zusätze ist daher eine Hauptaufgabe der Septuagintakritik, die wenigstens für die meisten Bücher des Alten Testamentes noch annähernd erreichbar ist, da theils in einigen griechischen Handschriften, theils in der syrischen Uebersetzung des hexaplarischen Septuagintatextes die kritischen Noten des Origenes für den grössten Theil des Alten Testamentes noch erhalten sind (s. Bleek-Wellhausen, Einl. in das A. T. S. 593, 588 f.). Das einschlägige Material ist am vollständigsten gesammelt bei *Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, 2 Bde. *Oxonii* 1875. Vgl. über die Hexapla auch den Art. von *Taylor* in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* III, 1882, *p.* 14—23. Seit Field ist das Material durch die Funde von Morin und Mercati und sonstige Nachträge nicht unerheblich bereichert worden[11]). — Durch Ausscheiden der mit

11) *Morin, Anecdota Maredsolana* III, 1: *Hieronymi qui deperditi hactenus*

dem Asterisk versehenen Stellen aus dem hexaplarischen Septuagintatexte wird aber noch keineswegs der ursprüngliche Septuagintatext gewonnen. Die Handschriften variirten schon zur Zeit des Origenes sehr vielfach (s. *Origenes, comment. in Matth. tom.* XV, *c.* 14, *ed. Lommatzsch* III, 357). Origenes hat daraus sich selbst erst einen Septuagintatext hergestellt, und er hat in demselben manche Einzelheiten, die nicht durch Obelus oder Asterisk kenntlich gemacht werden konnten, stillschweigend nach dem Hebräischen geändert (Field S. LX ff.). Man erhält also durch jenes Verfahren zunächst nur die Recension des Origenes.

Ausser Origenes haben auch noch andere Männer sich in gelehrter Weise mit dem Septuagintatexte beschäftigt. Namentlich wissen wir noch von zwei Recensionen, der des Hesychius und der des Lucianus, von welchen die erstere in Aegypten, die letztere von Antiochia bis Constantinopel verbreitet war (*Hieronymus, praef. in vers. Paralipom, ed. Vallarsi* IX, 1405 *sq.: Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem. Constantinopolis usque Antiochiam Luciani Martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat*). Hesychius ist vielleicht identisch mit dem ägyptischen Bischof dieses Namens, der in der Verfolgung des Maximinus 312 als Märtyrer starb (*Euseb. Hist. eccl.* VIII, 13, 7). Ueber die Beschaffenheit seiner Recension ist nichts Näheres bekannt. Lucianus ist der bekannte Presbyter von Antiochia, der ebenfalls in der Verfolgung des Maximinus 312 als Märtyrer starb (*Euseb. Hist. eccl.* VIII, 13, 2; IX, 6, 3). Seine Recension war eine Emendation der Septuaginta nach dem Hebräischen, wohl mit Hülfe der anderen griechischen Uebersetzungen (*Suidas, Lex. s. v. Λουκιανὸς ὁ μάρτυς· αὐτὸς ἁπάσας* [*scil. τὰς ἱερὰς βίβλους*] *ἀναλαβὼν ἐκ τῆς Ἑβραΐδος αὐτὰς ἐπανενεώσατο γλώττης, ἣν καὶ αὐτὴν ἠκριβωκὼς ἐς τὰ μάλιστα ἦν*). Vgl. über ihn Field, Proleg.

putabantur commentarioli in Psalmos, 1895 (enthält eine Anzahl bisher unbekannter Notizen aus der Hexapla, zusammengestellt am Schluss von Morin's Ausgabe und von *Swete, The Expositor* 1895, *June p.* 424—434; aus einer Notiz des Hieronymus *p.* 12 geht hervor, dass das von ihm in der Bibliothek zu Caesarea benützte Exemplar das eigenhändige des Origenes war; das ungeheure Werk ist wohl niemals ganz abgeschrieben worden). — *Mercati, D'un Palimpsesto Ambrosiano contenente i Salmi Esapli etc.* (*Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino vol.* XXXI, 1895/96, *p.* 655—676). Dazu: *Ceriani, Frammenti esaplari palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal dott. ab. G. Mercati* (*Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere, Rendiconti Serie* II, *vol.* XXIX, 1896, *p.* 406—408). Mercati hat in einem Palimpsest der Ambrosiana Bruchstücke der Hexapla zu den Psalmen gefunden. Nur die hebräische Columne fehlt. Die übrigen fünf stehen in der zu erwartenden Reihenfolge neben einander: 1) hebräisch in griechischer Schrift, 2) Aquila, 3) Symmachus, 4) Septuaginta, 5) Theodotion. Mercati's Fund ist von grosser Bedeutung, da bisher nichts Derartiges bekannt war. Seine obengenannte Publication enthält nur eine vorläufige Mittheilung; eine Ausgabe der Texte ist zu erwarten. Ceriani giebt als Probe Ps. 45, 1—4. Vgl. Nestle, Theolog. Litztg. 1896, 361. E. Klostermann, Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1896, S. 334—337. — Ueber sonstige neuere Beiträge zur Hexapla s. Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 23.

Cap. IX, Harnack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VIII, 767 ff.; über Hesychius und Lucianus auch die Einleitungen in's A. T., z. B. De Wette-Schrader, § 57, Bleek-Wellhausen § 283. — Nach den neueren Forschungen von Field und Lagarde (s. Theol. Literaturztg. 1876, 605) ist uns die Recension des Lucianus noch in mehreren Handschriften erhalten. Hiernach hat Lagarde den Text theilweise herausgegeben (*Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars* I *graece edita, Gotting.* 1883; die Fortsetzung ist nicht erschienen) [12].

Auch die Arbeiten des Hesychius und Lucianus haben zu weiteren Verwirrungen im Septuagintatexte geführt. Denn es ist nun nicht nur der hexaplarische Text, sondern auch der des Hesychius und Lucianus mit dem Text der *κοινή* vermengt worden. Und da ohnehin dieser letztere schon zur Zeit des Origenes ein sehr unsicherer war, so ist keine Aussicht mehr auf eine |sichere Rückgewinnung des ursprünglichen Septuagintatextes vorhanden. Immerhin ist, da wir die Hauptrecensionen noch kennen, ein sicheres Urtheil darüber möglich, welche Handschriften von den Eigenthümlichkeiten dieser Recensionen relativ am freiesten sind, also den ursprünglichen Text relativ am reinsten darstellen. Ein wichtiges Hülfsmittel hierbei sind auch die alten lateinischen Texte und die orientalischen Tochterversionen, sowie die Citate bei Philo und den älteren Kirchenvätern.

Unter denjenigen griechischen Handschriften, welche das ganze Alte Testament oder doch einen grossen Theil desselben enthalten, gebührt in Bezug auf Güte des Textes anerkanntermassen dem *Vaticanus* 1209 der Preis. Der Text desselben ist angeblich von Mai publicirt worden (*Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano*, 5 Bde., Rom 1857). Seine Ausgabe ist aber sehr unzuverlässig. Exacter ist die römische Prachtausgabe in Facsimile-Typendruck (*Bibliorum Sacrorum Graecus codex Vaticanus, edd. Vercellone et Cozza*, 6 Bde., Rom 1868—1881, Preis jedes Bandes 120 Mark; vgl. auch Theol. Litztg. 1882, 121). Dazu kam später die phototypische Reproduction der ganzen Handschrift (*Novum Testamentum* etc. 1889, vgl. Gebhardt, Theol. Litztg. 1890, 393. *Vetus Testamentum juxta* LXX *interpretum versionem e codice omnium antiquissimo graeco Vaticano* 1209 *phototypice repraesentatum* 1890, vgl. Nestle, Theol. Litztg. 1895, 146, und die Beschreibung in Nestle's Septuagintastudien II, Ulm, Progr. 1896). — Nächst dem Vaticanus ist der von Tischendorf im J. 1859 entdeckte *Sinaiticus* zu nennen, von welchem etwa die Hälfte des Alten Testamentes erhalten ist. Prachtausgabe: *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus, ed. Tischendorf*, 4 Bde., Petersburg 1862. Ein kleineres Stück derselben Handschrift hatte Tischendorf schon früher gefunden und unter dem Titel Friderico-Augustanus publicirt: *Codex Friderico-Augustanus, ed. Tischendorf, Lips.* 1846. — Den dritten Rang unter diesen grossen Bibelhandschriften nimmt der *Alexandrinus* ein, der bereits

12) Manche Lesarten dieser „lucianischen" Recension finden sich schon bei Philo und Josephus und in den ältesten Tochter-Versionen der LXX (Mez, Die Bibel des Josephus, untersucht für Buch V—VII der Archäologie, 1895. Wendland, Philologus LVII, 1898, S. 283—287). Die Grundlage dieses Textes ist also weit älter als Lucian, und es ist keineswegs berechtigt, ihn in jeder Hinsicht hinter dem Text derjenigen Handschriften zurückzustellen, welche durch überwiegendes Freisein von „hebraisirenden" Lesarten vor Lucian sich auszeichnen.

stark von hexaplarischen Lesarten inficirt ist. Er liegt der Grabe'schen Septuaginta-Ausgabe zu Grunde. Den Text der Handschrift selbst giebt: *Vetus Testamentum Graecum e codice MS. Alexandrino, cura Henrici Herveii Baber*, 3 Bde., London 1812—1826. Eine Ausgabe in photolithographischer Nachbildung ist von der Verwaltung des Brit. Museums veranstaltet worden; hiervon erschien zuerst der das Neue Testament umfassende Theil (*Facsimile of the Codex Alexandrinus, New Testament and Clementine epistles, published by order of the trustees, London* 1879; vgl. Theol. Litztg. 1880, 230). Das Alte Testament erschien in 3 Bden. 1881 ff. — Wichtige Handschriften, welche in mechanischer Nachbildung vorliegen, sind ferner: der *codex Marchalianus* der Propheten (*Prophetarum codex Graecus Vaticanus* 2125 *heliotypice editus curante Josepho Cozza-Luzi, Romae* 1890) und der *codex Sarravianus* (*Codices graeci et latini photographice depicti duce G. N. du Rieu, Tom.* I, Leiden 1897). — Im Uebrigen vgl. über die Handschriften die Prolegomena zu den Ausgaben, besonders Holmes-Parsons und Tischendorf, und Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 10—16. Manches Material enthalten die Publicationen von Tischendorf (*Monumenta sacra inedita*) und Ceriani (*Monumenta sacra et profana*).

Ueber die zahlreichen Ausgaben der Septuaginta findet man die bibliographischen Nachweise bei: *Le Long, Bibliotheca sacra ed. Masch t.* II, 2, 1781, *p.* 262—304. *Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles* III, 673 *sqq.* Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. II, 1798, S. 279—322. Winer, Handbuch der Theol. Literatur I, 47 f. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841, S. 242—252. Tischendorf, Prolegomena zu seiner Ausgabe. De Wette-Schrader, Einleitung in das A. T. § 58. Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 4—10. — Sämmtliche Ausgaben gehen auf folgende vier Hauptausgaben zurück: 1) Die complutensische Polyglotte, 6 Bde., *in Complutensi universitate* 1514—1517. 2) Die *Aldina: Sacrae Scripturae Veteris Novaeque omnia*, Venedig 1518. 3) Die römische oder sixtinische Ausgabe: *Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti* V. *Pont. Max. editum, Romae* 1587. Der Text dieser Ausgabe ist unter den gedruckten Texten relativ der beste, da er sich vielfach, wenn auch keineswegs durchgängig, an den Vaticanus 1209 anschliesst. Da die Mehrzahl der späteren Ausgaben diesen sixtinischen Text wiedergeben, so ist der gedruckte Vulgärtext ein verhältnissmässig guter. | 4) Die Grabe'sche Ausgabe: *Septuaginta Interpretum t.* I—IV, *ed. Grabe, Oxonii* 1707—1720. Sie folgt vorwiegend dem Codex Alexandrinus. — Von den späteren Ausgaben ist die wichtigste: *Vetus Testamentum Graecum edd. Holmes et Parsons*, 5 Bde. *Oxonii* 1798—1827. Der Text ist aus der sixtinischen Ausgabe reproducirt, aber von einem ungemein reichen Material handschriftlicher Varianten begleitet. Wenn das Gebotene auch nicht ganz zuverlässig ist und durch seine Fülle mehr verwirrt als belehrt, so bleibt es doch das Verdienst dieser Ausgabe, zum erstenmale überhaupt das handschriftliche Material vorgeführt zu haben (vgl. Bleek-Wellhausen, Einl. in das A. T. S. 592 f.). — Ebenfalls den sixtinischen Text, mit nur unwesentlichen Correcturen, giebt die Handausgabe von Tischendorf, *Vetus Testamentum Graece juxta* LXX *interpretes* 2 Bde., *Lips.* 1850; 6. Ausg. 1880. 7. Ausg. 1887. Der sechsten und siebenten Ausgabe hat Nestle eine Collation des Vaticanus und Sinaiticus, sowie des bereits von Tischendorf verglichenen Alexandrinus beigegeben, welche auch separat erschienen ist (*Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab E. Nestle, Lips.* 1880. 2. Ausg. 1887). — Werthvoll ist die Handaus-

gabe von *Swete, The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, 3 *voll. Cambridge* 1887—1894. Sie giebt als Text den Wortlaut des Vaticanus und, wo dieser fehlt, den des Alexandrinus; unter dem Text die Varianten der wichtigsten anderen Handschriften. — Ueber Lagarde's Ausgabe der Recension Lucian's s. oben S. 315.

Die Literatur über die Septuaginta ist fast unabsehbar (vgl. *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* III, 658 *sqq.* Rosenmüller, Handb. für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese II, 395 ff. De Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. § 51 ff. Fritzsche in Herzog's RE. 2. Aufl. I, 280 ff. Nestle, ebendas. 3. Aufl. III, 20 f.). — Das Hauptwerk aus älterer Zeit ist: *Hody, De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et Latina vulgata, Oxon.* 1705. — Beachtenswerth: *Joh. Gottlob Carpzov, Critica sacra Vet. Test., Lips.* 1728, *p.* 481—551. — Aus neuerer Zeit sind von zusammenfassenden Erörterungen etwa zu nennen: Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 465 ff. 534—556. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 322 ff. — Gfrörer, Philo II, 8—18. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religions-Philosophie II, 1—72. — Fritzsche, Art. „Alexandrinische Uebersetzung des A. T." in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 280—290. — *Freudenthal, Are there traces of greek philosophy in the Septuagint?* (*Jewish Quarterly Review* II, 1890, *p.* 205—222) [verneint die Frage]. — Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 109—150 (gute Uebersicht). — Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung, deutsch von Rothstein, 1894, S. 67—115. — Fürst, Spuren der palästinisch-jüdischen Schriftdeutung und Sagen in der Uebersetzung der LXX (*Semitic Studies in memory of Al. Kohut*, Berlin 1897, S. 152—166). — Nestle, Artikel „Bibelübersetzungen" in Herzog-Hauck, Real-Enc. Bd. III, S. 2—24 (reich an bibliographischen Nachweisen). — Die Einleitungen in's Alte Testament von Eichhorn, Bertholdt, Hävernick, Keil u. A., besonders auch: De Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in die kanon. und apokr. Bücher des A. T. 8. Aufl. bearb. von Schrader (1869) § 51—58. Bleek, Einleitung in das Alte Testament, 4. Aufl. besorgt von Wellhausen (1878) S. 571—598. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 436—439. — Zahlreich sind die Monographien über einzelne Bücher des A. T. Eine gute Auswahl verzeichnet Buhl, Kanon und Text des A. T. S. 125; mehr, aber in undurchsichtiger Form: Nestle, in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 21.

2. Aquila und Theodotion.

Die Uebersetzung der Septuaginta hat bei den griechischen Juden bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. unbestritten als heiliger Bibeltext gegolten. Die Zeit ihrer Herrschaft ist zugleich die Blüthezeit des hellenistischen Judenthums. Seit dem | zweiten Jahrhundert nach Chr. befindet sich das letztere in einem zwar langsamen, aber stetigen Rückgange, der — abgesehen von den Schranken, welche dem Umsichgreifen des Judenthums durch die staatliche Gesetzgebung gezogen wurden — namentlich durch das Zusammenwirken zweier Factoren bedingt ist: durch das Er-

starken des rabbinischen Judenthums und durch das siegreiche Vordringen des Christenthums. Ein bedeutsames Symptom in dieser Bewegung sind die neuen griechischen Bibelübersetzungen, welche den Zweck hatten, den griechisch redenden Juden einen genau an den sanctionirten hebräischen Text sich anschliessenden Bibeltext in die Hand zu geben. Einerseits ist ja das Unternehmen dieser Uebersetzungen ein Beweis von der noch vorhandenen Kraft und Bedeutung des hellenistischen Judenthums. Andererseits aber zeigen sie, dass die hebräische Autorität jetzt in viel strengerem Sinne als bisher auch im Bereich des hellenistischen Judenthums zur Geltung und Anerkennung gelangt. Die Juden in der Diaspora verzichten auf ihre eigene Cultur und stellen sich unter die Vormundschaft der Rabbinen. Zugleich sind jene Uebersetzungen auch ein Denkstein in der Geschichte des Kampfes zwischen Judenthum und Christenthum. Sie sollen den Juden ein polemisches Rüstzeug in die Hand geben im Kampf gegen die christlichen Theologen, welche den sehr unsicheren Septuagintatext in ihrem Interesse ausbeuteten (vgl. bes. *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 68 *s. fin.*; 71 und sonst).

Von den drei griechischen Bibelübersetzungen, welche Origenes in seiner Hexapla den Septuaginta an die Seite gestellt hat (Aquila, Symmachus und Theodotion, s. oben S. 312f.), kommen hier nur Aquila und Theodotion in Betracht; denn Symmachus war nach *Euseb. Hist. eccl.* VI, 17 Ebjonit, also Christ. Auch bei Theodotion ist es nicht sicher, ob er Jude war. Aquila dagegen wird einstimmig als solcher, und zwar als Proselyt bezeichnet.

Nach Irenäus, welcher den Aquila zuerst erwähnt, war er ein jüdischer Proselyt aus Pontus. Die Angabe in Betreff der Heimath ist wegen der auffallenden Parallele mit Apgesch. 18, 2 einigermassen verdächtig, obwohl Epiphanius noch genauer Sinope im Pontus als Heimath nennt. Sicher scheint dagegen — trotz seiner gründlichen Kenntniss des Hebräischen —, dass Aquila Proselyt war. Denn er wird nicht nur von allen Kirchenvätern, sondern auch im jerusalemischen Talmud und überhaupt in der rabbinischen Literatur stets als solcher bezeichnet (עקילס הגר). Von den Fabeleien, die Epiphanius über ihn erzählt — er soll ein Verwandter (*πενθερίδης*) des Kaisers Hadrian gewesen und zuerst zum Christenthum übergetreten, dann wegen seines Hanges zur Astrologie aus der christ|lichen Gemeinde ausgeschlossen und Jude geworden sein —, ist nur so viel glaubhaft, dass er zur Zeit Hadrian's gelebt hat. Auch die rabbinische Tradition setzt ihn nämlich in die Zeit des R. Elieser, R. Josua und R. Akiba, also in das erste Drittel des zweiten Jahrhunderts nach Chr. — Seine

Uebersetzung verfolgte den Zweck, den hebräischen Text möglichst genau nachzubilden, so dass er nicht nur eine Menge neuer kühner Wortbildungen wagte, um griechische Worte zu gewinnen, welche den hebräischen genau entsprächen, sondern selbst die hebräischen Partikeln in sklavischer Weise durch griechische Partikeln wiedergab, auch wenn deren Sinn dies gar nicht zuliess (Belege für beides bei Field u. A.). Das bekannteste Beispiel ist, dass er gleich im ersten Satze der Genesis die *Nota Accusativi* אֵת durch *σύν* wiedergab (*σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν*), worüber schon Hieronymus sich lustig gemacht hat. Man darf diese Beachtung des kleinsten Details vielleicht auf den Einfluss Akiba's zurückführen, dessen Schüler Aquila gewesen sein soll. — Hieronymus erwähnt öfters eine *prima* und *secunda editio* des Aquila. Und die zahlreichen Stellen, an welchen zwei verschiedene Uebersetzungen auf Aquila zurückgeführt werden (gesammelt bei Field), bestätigen, dass das Werk in zwei verschiedenen Bearbeitungen vorlag. — Wegen seines engen Anschlusses an den hebräischen Text wurde das Werk sogleich bei seinem Erscheinen durch die angesehensten rabbinischen Autoritäten, R. Elieser und R. Josua, gebilligt, und wurde bei den griechischen Juden bald beliebter als die LXX, wie schon Origenes bezeugt und noch Justinian's Novella 146 indirect bestätigt. Auch in der rabbinischen Literatur werden etwa ein Dutzend Stellen daraus citirt. — Das Werk als Ganzes ist mit dem hellenistischen Judenthum untergegangen. Was davon erhalten ist, verdanken wir zum grössten Theile der Aufnahme desselben in die Hexapla des Origenes. Aus ihr sind uns zahlreiche Notizen über Aquila's Uebersetzung erhalten theils durch Citate bei Eusebius, Hieronymus und anderen Kirchenvätern, welche noch das Original der Hexapla in der Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea benützt haben (*Hieron. comment. in Tit.* 3, 9, *ed. Vallarsi* VII, 1, 734, *comment. in Psalm.* s. oben Anm. 11), theils durch Randbemerkungen in den Handschriften des hexaplarischen Septuagintatextes. Grössere Fragmente von Aquila's Psalmenübersetzung wird uns die Publication von Mercati's Fund bringen (s. oben Anm. 11). Neben diesen aus christlicher Ueberlieferung stammenden Fragmenten sind aber seit 1897 auch Bruchstücke jüdischer Herkunft bekannt; unter den Handschriften-Schätzen, welche Schechter aus der Genisa der Synagoge zu Kairo (vgl. oben bei Sirach S. 160) nach Cambridge gebracht hat, haben sich auch Palimpsest-Blätter des 5. oder 6. Jahrh. mit Bruchstücken Aquila's gefunden.

Irenaeus III, 21, 1 (griechisch bei *Eusebius H. E.* V, 8, 10): *ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἔνιοί φασι τῶν νῦν τολμώντων μεθερμηνεύειν τὴν γραφήν· „ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν“, ὡς Θεοδοτίων ἡρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ*

Ἀκύλας ὁ Ποντικός, ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι. — *Eusebius*, *Demonstr. evang.* VII, 1, 32 *ed. Gaisford* (*p.* 316 *ed. Paris.*): προσήλυτος δὲ ὁ Ἀκύλας ἦν, οὐ φύσει Ἰουδαῖος. — *Epiphanius*, *De mensuris et ponderibus* § 14—15.

Hieronymus, *Epist.* 57 *ad Pammachium c.* 11 (*opp. ed. Vallarsi* I, 316): *Aquila autem proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba sed etymologias quoque verborum transferre conatus est, jure projicitur a nobis. Quis enim pro frumento et vino et oleo possit vel legere vel intelligere* χεῦμα, ὀπωρισμόν, σιλπνότητα, *quod nos possumus dicere fusionem pomationem et splendentiam. Aut quia Hebraei non solum habent* ἄρθρα *sed et* πρόαρθρα, *ille* κακοζήλως *et syllabas interpretatur et literas dicitque* σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν, *quod Graeca et Latina lingua omnino non recipit.* — Ueber die Genauigkeit und Zuverlässigkeit Aquila's urtheilt Hieronymus im Allgemeinen sehr günstig. S. *Epist.* 32 *ad Marcellam* (*Vallarsi* I, 152), *Comm. in Jesaj.* 49, 5—6 (*Vallarsi* IV, 564), *Comm. in Hoseam* 2, 16—17 (*Vallarsi* VI, 25), *Comm. in Habak.* 3, 11—13 (*Vallarsi* VI, 656). — Die Stellen des Hieronymus, in welchen er die *prima* und *secunda editio* Aquila's erwähnt, s. bei *Field*, *Origenis Hexapl. quae supersunt*, *proleg. p.* XXV *sq.*

Talmud jer. Megilla I, 11 *fol.* 71c: תירגם עקילס הגר התורה לפני ר׳ אליעזר ולפני ר׳ יהושע וקילסו אותו ואמרו לו יָפְיָפִיתָ מבני אדם, „Aquila der Proselyte übersetzte die Thora zur Zeit R. Elieser's und R. Josua's; und sie lobten ihn und sagten zu ihm: Du bist der Schönste unter den Menschenkindern" (Ps. 45, 3, mit Anspielung auf die Uebersetzung der Thora in's Japhetische). — *jer. Kidduschin* I, 1 *fol.* 59a: תירגם עקילס הגר לפני ר׳ עקיבה „Aquila der Proselyte übersetzte zur Zeit R. Akiba's etc." — *Hieronymus*, *Comment. in Jes.* 8, 11 ff. (*Vallarsi* IV. 122 *sq.*): *Akibas quem magistrum Aquilae proselyti autumant.* Vgl. oben Bd. II, S. 377. — Eine Sammlung der rabbinischen Stellen, an welchen die Uebersetzung Aquila's citirt wird, giebt bereits *Asarja de Rossi*, *Meor Enajim c.* 45; vgl. auch *Wolf*, *Biblioth. Hebraea* I, 958—960; III, 890—894; Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 82 f.; am erschöpfendsten: *Anger*, *De Akila p.* 12—25; ferner: Krauss in der Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders 1896, S. 148—163, Friedmann, Jahresbericht der israelitisch-theolog. Lehranstalt in Wien 1896, S. 44—46. — Der Name des Aquila ist in der rabbinischen Literatur oft in אונקלוס (Onkelos) entstellt; so z. B. auch an allen Stellen der *Tosephta*, s. Zuckermandel's Ausgabe, Index *s. v.* אונקלס.

Origenes, *epist. ad African. c.* 2: Ἀκύλας φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν· ᾧ μάλιστα εἰώθασιν οἱ ἀγνοοῦντες τὴν Ἑβραίων διάλεκτον χρῆσθαι, ὡς πάντων μᾶλλον ἐπιτετευγμένῳ. — In Justinian's *Novella* 146 wird erwähnt, dass unter den Juden selbst Streit darüber sei, ob beim Synagogengottesdienst die heilige Schrift nur hebräisch oder hebräisch und griechisch vorzulesen sei. Justinian schreibt vor, dass letzteres nicht gehindert werden dürfe, und empfiehlt dafür als christlicher Kaiser in erster Linie den Gebrauch der Septuaginta, gestattet aber doch auch den Gebrauch der Uebersetzung Aquila's (die also offenbar von den Juden bevorzugt wurde).

Die Fragmente sind am vollständigsten gesammelt bei *Field*, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* 2 Bde., *Oxonii* 1875. — Früher war das Hauptwerk: *Montfaucon*, *Hexaplorum Origenis quae supersunt*, 2 Bde., *Paris* 1713. — Eine bedeutende Bereicherung des Materiales brachten seit Field's Samm-

lung: 1) Die Entdeckung Mercati's (s. oben S. 314); 2) die Funde in der Genisa der Synagoge zu Kairo. Unter der Fragmenten-Masse, welche Schechter aus dieser Schatzkammer nach Cambridge gebracht hat, haben sich drei Palimpsestblätter gefunden, deren obere Schrift hebräisch ist, deren untere Schrift aber in griechischen Majuskeln des 5. oder 6. Jahrhunderts den (oft freilich schwer lesbaren) Text von I *Reg.* 20, 7—17 und II *Reg.* 23, 11—27 enthält, offenbar in Aquila's Uebersetzung. S. die Ausgabe von *Burkitt, Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila, Cambridge* 1897 (die Notiz von Burkitt in *The Jewish Quarterly Review vol.* X, 1898, *p.* 207—216, orientirt nur unvollständig).

Die Septuaginta-Uebersetzung Koheleths erinnert so stark an Aquila's Art, dass sie von Manchen geradezu für die Uebersetzung Aquila's gehalten worden ist (so Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 65 Anm., nach ihm Grätz, Kohelet 1871, und Aug. Klostermann, Stud. und Krit. 1885, S. 153 ff.). Das kann sie nicht sein, da Aquila's Versionen oft neben denen der LXX erwähnt werden (auch *Hieron. praef. in Ecclesiasten, opp. ed. Vallarsi* III, 1, 382 erwähnt beide Werke neben einander). Es ist vielmehr anzunehmen, dass der ursprüngliche Septuaginta-Text stark nach Aquila oder in Aquila's Weise emendirt worden ist. Vgl. Dillmann, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1892, S. 3—16. Erich Klostermann, *De libri Coheleth versione Alexandrina, Kiel* 1892. Noch einige Literatur bei Buhl, Kanon und Text des A. T. S. 125 f.

Literatur: *Hody, De bibliorum textibus* (1705) *p.* 573—578. — *Montfaucon, Hexapl. Orig., praelim. p.* 46—51. — *Joh. Gottlob Carpzov, Critica sacra Vet. Test.* 1728, *p.* 553—560. — *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 690—692. — *Anger, De Onkelo Chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila, Graeco Veteris Testamenti interprete, Part.* I: *De Akila, Lips.* 1845. — *Field, Proleg. p.* XVI—XXVII. — Arnold, Art. „Bibelübersetzungen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. II, 187 f. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 386—390. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 62—64. — Grätz, Gesch. der Juden IV, 2. Aufl. S. 437 ff. | — Lagarde, Clementina (1865) S. 12 ff. — Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (1880) S. 43 ff. — *Taylor* in *Smith and Wace' Dictionary of Christian Biography* III, 17 *sq.* (Art. *Hexapla*). — Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 150—155. — Krauss, Akylas der Proselyt (Festschr. zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders 1896, S. 148—163). — Friedmann, Onkelos und Akylas (Jahresber. der israelit.-theol. Lehranstalt in Wien 1896) [will zeigen, dass ein von Akylas zu unterscheidender Onkelos existirt habe]. — Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 22 f. — Die Einleitungen in's Alte Testament von Eichhorn (4. Aufl.) I, 521—531, Bertholdt II, 534—537, Herbst I, 155—157, Keil (3. Aufl.) S. 557 f., De Wette-Schrader § 55, Bleek-Wellhausen § 281.

Ob Theodotion hier überhaupt zu nennen ist, kann fraglich erscheinen, da Hieronymus ihn in der Regel wie den Symmachus als Ebjoniten bezeichnet. Allein Hieronymus selbst nennt ihn anderwärts auch einen Juden und giebt an einer Stelle, wo er sich am genauesten ausdrückt, ersteres nur als Meinung Einiger an. Die andere Meinung, dass Theodotion Jude, und zwar jüdischer Proselyt

war, ist bezeugt durch Irenäus und auch durch Epiphanius, auf dessen Fabeleien (Theodotion soll zuerst Marcionit gewesen und dann zum Judenthum übergetreten sein) freilich nicht viel zu geben ist. — Nach Irenäus stammte Theodotion aus Ephesus. Epiphanius lässt ihn als Marcioniten aus dem Pontus stammen. — Hinsichtlich seines Zeitalters schenkt man in der Regel dem Epiphanius Glauben, der ihn unter Commodus (180—192 n. Chr.) setzt. Aber die Angaben des Epiphanius verdienen hier sehr wenig Glauben. Und man darf durch den Umstand, dass Origenes in seiner Hexapla den Theodotion an die letzte Stelle gesetzt hat, sich nicht zu der Meinung verleiten lassen, als ob er der jüngste dieser Bibelübersetzer gewesen sei [13]. Jedenfalls ist er älter als Irenäus; vermuthlich aber auch älter als Aquila, da Irenäus ihn vor Aquila nennt, und diese Ansetzung durch andere Gründe eher unterstützt als erschüttert wird. — Das Werk Theodotion's verfolgt im Allgemeinen denselben Zweck wie Aquila: eine Uebersetzung zu schaffen, welche den recipirten hebräischen Text genauer wiedergiebt als die LXX. Theodotion legt aber dabei die LXX zu Grunde und corrigirt diese nach dem Hebräischen, so dass sich seine Arbeit nur als eine durchgreifende Revision der LXX darstellt, welche mit diesen doch noch sehr stark übereinstimmt. Eine Eigenthümlichkeit seiner Arbeit ist, dass er noch häufiger als Aquila und Symmachus hebräische Worte unübersetzt in griechischer Transscription beibehält (ein Verzeichniss aller bekannten Fälle giebt Field, Proleg. S. XL *sq.*). — Ueber den Gebrauch dieser Uebersetzung bei den Juden haben wir keine Zeugnisse. Erhalten ist uns davon die Uebersetzung Daniel's vollständig, da diese von der christlichen Kirche recipirt | wurde und daher in den Septuaginta-Handschriften die ursprüngliche Septuaginta-Uebersetzung Daniel's verdrängt hat (letztere ist nur noch in einer Handschrift, einem *cod. Chisianus*, erhalten) [14]. Im Uebrigen sind uns von Theodotion zahlreiche Fragmente in derselben Weise wie von Aquila erhalten. Auch für ihn wird die Publication von Mercati's Fund (s. oben S. 314) neues Material bringen.

13) Die Anordnung in der Hexapla ist lediglich durch sachliche Gesichtspunkte bedingt. Origenes giebt zuerst den hebräischen Text, dann Aquila und Symmachus, weil diese sich am engsten an den hebräischen Text anschliessen, darauf die LXX und neben ihnen den Theodotion, weil seine Arbeit eigentlich nur eine Revision der LXX ist.

14) In Theodotion's Bearbeitung des Daniel sind auch die apokryphischen Zusätze beibehalten. Hieraus hat Hieronymus dieselben übersetzt (*s. Opp. ed. Vallarsi* IX, 1376, 1399).

Hieronymus, *De viris illustr. c.* 54 (*Vallarsi* II, 893): *Aquilae scilicet Pontici proselyti et Theodotionis Hebionei et Symmachi ejusdem dogmatis.* — *Idem*, *Comment. in Habak.* 3, 11—13 (*Vallarsi* VI, 656): *Theodotio autem vere quasi pauper et Ebionita sed et Symmachus ejusdem dogmatis pauperem sensum secuti Judaice transtulerunt Isti Semichristiani Judaice transtulerunt, et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus.* — *Idem*, *praef. in vers. Iob* (*Vall.* IX, 1100): *Judaeus Aquila, Symmachus et Theodotio judaizantes haeretici.* — Anderwärts nennt aber Hieronymus den Theodotion einfach einen Juden, s. *Epist.* 112 *ad Augustin. c.* 19 (*Vallarsi* I, 752): *hominis Judaei atque blasphemi.* — Am genauesten äussert sich Hieronymus in der *praef. comment. in Daniel.* (*Vall.* V, 619 *sq.*): *Illud quoque lectorem admoneo, Danielem non juxta* LXX *interpretes sed juxta Theodotionem ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant Ebionitam, qui altero genere Judaeus est.*

Irenaeus III, 21, 1 (= *Euseb. H. E.* V, 8, 10); s. die Stelle oben S. 319 f. — *Epiphanius, De mensuris et ponderibus* § 17—18.

Für die Chronologie ist zunächst entscheidend, dass Theodotion jedenfalls älter ist als Irenäus. Dieser nennt ihn nicht nur ausdrücklich, sondern benützt auch bereits seine Uebersetzung Daniel's (s. Zahn, Art. „Irenäus" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 131). — Das Verhältniss Justin's des Märtyrers zu Theodotion ist zweifelhaft. Der Text des grossen Stückes, welches er *Dial. c. Tryph. c.* 31 aus *Daniel* 7 citirt, stimmt zwar in manchen Einzelheiten mit Theodotion gegen den Septuagintatext des *cod. Chisianus;* es überwiegt aber die Uebereinstimmung mit letzterem. S. Credner, Beiträge zur Einl. in die biblischen Schriften Bd. II (1838) S. 253—274. — Im Hirten des Hermas *Vis.* IV, 2, 4 wird dagegen *Daniel* 6, 23 (*al.* 22) in freier Weise verwendet in einer Form, welche auffallend mit Theodotion gegen LXX übereinstimmt (s. Hort in *Johns Hopkins University Circular, December* 1884, und hiernach Harnack, Theol. Litztg. 1885, 146). — Manche Berührungen mit Theodotion finden sich auch schon im Neuen Testamente. Auf dieselbe Danielstelle, welche von Hermas *Vis.* IV, 2, 4 verwendet wird, wird auch im Hebräerbrief 11, 33 in einer mit Theodotion gegen LXX übereinstimmenden Form angespielt (worauf Overbeck, Theol. Litztg. 1885, 341 aufmerksam gemacht hat). — In der Apokalypse Johannis werden öfters Sätze und Redewendungen aus Daniel verwendet in einer Form, welche eher an Theodotion als an die LXX anklingt (9, 20; 10, 5; 13, 7; 20, 4). Vgl. Salmon, *Introduction to the study of the books of the New Testament*, 1885, *p.* 654—668. Hiernach Harnack, Theol. Litztg. 1885, 267. Ferner die Untersuchungen über die Apokalypse von Spitta 1889 und P. Schmidt 1891, welche auch auf die alttestamentl. Citate eingehen (s. das Referat von Holtzmann, Theol. Litztg. 1891, 396). Am gründlichsten: Bludau, Die Apokalypse und Theodotions Danielübersetzung (Theol. Quartalschrift 1897, S. 1—26). — Am auffallendsten ist die Uebereinstimmung mit Theodotion an folgenden zwei Stellen des N. T.: 1) I *Kor.* 15, 54: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος = *Jesaia* 25, 8, in genauer Uebereinstimmung mit Theodotion und starker Abweichung von LXX (κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας). Vgl. dazu *Kautzsch*, *De Vet. Test. locis a Paulo apostolo allegatis* 1869, *p.* 104. Böhl, Die alttestam. Citate im N. T. 1878, S. 228 f. Steck, Der Galaterbrief 1888, S. 216—223. Vollmer, Die alttestam. Citate bei Paulus 1895, S. 24 f. — 2) *Ev. Joh.* 19, 37: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν = *Sacharja* 12, 10, ähnlich *Apoc. Joh.* 1, 7, richtig nach dem Grund-

text. Die LXX haben *ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο*, indem sie statt דָּקָרוּ gelesen haben רָקְדוּ (wie schon Hieronymus in seinem Commentar zu Sacharja 12, 10 *opp. ed. Vallarsi* VI, 903 bemerkt hat). Das richtige *ἐξεκέντησαν* findet sich auch bei *Justin. apol.* I, 52 *fin. Dial. c. Tryph. c.* 14 *fin.* (an ersterer Stelle in umfassenderer Anführung der Sacharjastelle, so dass es nicht aus *Ev. Joh.* 19, 37 entnommen sein kann). Es klingt an bei *Barnab.* 7, 9 (*κατακεντήσαντες*). Eben dieses *ἐξεκέντησαν* haben aber auch Theodotion und Aquila. Vgl. zu der Stelle überhaupt: Credner, Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften II, 293—296. Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus 1848, S. 200—204. Hilgenfeld, Die Evangelien Justin's 1850, S. 49 f. Böhl, Die alttestam. Citate im N. T. S. 110—112. Resch, Ausserkanon. Paralleltexte 4. Heft, 1896, S. 184 f. — Zu den Spuren im Neuen Testamente kommen auch Spuren bei Josephus (Mez, Die Bibel des Josephus 1895, S. 83 f.). — Dieses ganze Material lässt nur zwei Erklärungen zu: entweder Theodotion selbst ist älter als die Apostel oder es hat einen „Theodotion" vor Theodotion gegeben, d. h. eine Revision der LXX in ähnlichem Sinne, die dann von Theodotion weitergeführt worden ist (für letzteres z. B. Mez und Bludau). Auch wenn letztere Annahme vielleicht vorzuziehen ist, weil „Theodotianisches" im N. T. nur sporadisch auftritt, so wird doch Theodotion vor Aquila zu setzen sein: 1) weil Irenäus ihn vor Aquila nennt, 2) weil ein Werk wie das seinige nach der Reception Aquila's durch die griechischen Juden ziemlich überflüssig gewesen wäre. Es bildet die erste Etappe auf dem Wege zur Herstellung einer genau dem Hebräischen entsprechenden griechischen Bibelübersetzung. Auch sein Verschwinden aus der jüdischen Tradition erklärt sich unter jener Voraussetzung am einfachsten.

| Ueber das Verhältniss Theodotion's zu den Septuaginta sagt Hieronymus, *comment. in Ecclesiasten* 2 (*Vallarsi* III, 396): *Septuaginta vero et Theodotio sicut in pluribus locis ita et in hoc quoque concordant* (nämlich gegen Aquila und Symmachus).

Die Reception von Theodotion's Danielbearbeitung an Stelle der LXX durch die christliche Kirche ist durch Hieronymus wiederholt bezeugt, s. *contra Rufin.* II, 33 (*Vallarsi* II, 527); *praef. comment. in Daniel.* (*Vallarsi* V, 619 *sq.*); *praef. in version. Daniel.* (*Vallarsi* IX, 1361 *sq.*). Ein Hauptgrund für die Verwerfung der Septuaginta war wohl deren falsche Wiedergabe der wichtigen Stelle über die Jahrwochen (so Behrmann, Das Buch Daniel 1894; Kamphausen, Theol. Litztg. 1895, 358; Bludau, Die alex. Uebersetzung des B. Daniel 1897, S. 24).

Literatur: *Hody*, *De bibliorum textibus* (1705) *p.* 579—585. — *Montfaucon*, *Hexapl. Orig.*, *praelim. p.* 56—57. — *Joh. Gottlob Carpzov*, *Critica sacra Vet. Test.* 1728, *p.* 560—566. — *Fabricius*, *Bibliotheca graec. ed. Harles* III, 692—695. — *Field*, *Orig. Hexapl.*, *proleg. p.* XXXVIII—XLII. — Arnold, Art. „Bibelübersetzungen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. II, 188. — Fürst im Literaturbl. des Orients 1848, 793. — Credner a. a. O. — Zahn a. a. O. — *Supernatural Religion* (*complete edition* 1879) II, 210 *sq.* — *Taylor* in *Smith and Wace' Dictionary of Christian Biography* III, 22 (Art. *Hexapla*). — Buhl, Kanon und Text des A. T. S. 155—157. — Die Einleitungen in's Alte Testament von Eichhorn, Bertholdt, Herbst, Keil, De Wette-Schrader, Bleek-Wellhausen u. A. — Aeltere Literatur auch bei *Fürst*, *Biblioth. Judaica* III, 420—422.

II. Bearbeitung und Ergänzung der biblischen Literatur.

Die Arbeit Aquila's und ihre günstige Aufnahme von Seite der griechischen Juden beweist, dass auch das hellenistische Judenthum etwa seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. sich streng an den Text und Kanon der Palästinenser gehalten hat. Bestätigt wird dies durch die Aeusserungen des Origenes in seinem Briefe an Julius Africanus. Er spricht hier von allen Bestandtheilen des alttestamentlichen Kanons, welche im Hebräischen fehlen, speciell von den Zusätzen zu Daniel und Esther und von den Büchern Tobit und Judith in einer Weise, als ob diese niemals zum jüdischen Kanon gehört hätten. Er betrachtet sie als ausschliessliches Besitzthum der Christen und sagt schlechtweg, dass die Juden sie verwerfen, ohne dabei zwischen hebräischen und griechischen Juden zu unterscheiden (*epist. ad African. c.* 2—3 und 13). Damals also war der Kanon der Palästinenser auch bei den Juden der Diaspora zu unbedingter Geltung gelangt. In früherer Zeit ist dies anders gewesen. Zwar haben die Juden der Diaspora im Grossen und Ganzen stets dieselben heiligen Schriften gehabt wie die Palästinenser. Aber in Palästina gewann etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr. der Kanon eine feste Gestalt. Spätere Schriften, selbst wenn sie unter dem Namen heiliger Autoritäten auftraten und Beifall fanden, sind nicht mehr demselben einverleibt worden. Bei den hellenistischen Juden dagegen blieben die Grenzen noch ein paar Jahrhunderte lang fliessend. Eine ganze Anzahl von Schriften, deren Entstehung in die letzten zwei Jahrhunderte vor Chr. oder auch in's erste Jahrh. nach Chr. fällt, sind von ihnen noch mit der Sammlung heiliger Schriften vereinigt worden, darunter auch solche, die, ursprünglich hebräisch geschrieben und in Palästina entstanden, erst durch Uebersetzung in's Griechische ein Besitzthum des hellenistischen Judenthums geworden sind. Wir haben für diese Thatsache allerdings kein directes Zeugniss. Aber der Umstand, dass der christliche Bibelkanon A. T's von Anfang an einen weiteren und schwankenderen Umfang gehabt hat, als der hebräische, lässt sich doch nur daraus erklären, dass die christliche Gemeinde den Kanon eben in dieser Gestalt aus den Händen des hellenistischen Judenthums empfangen hat. Letzteres hatte also zur Zeit der Gründung der christlichen Gemeinde in seiner Sammlung heiliger Schriften auch diejenigen Bücher, die man in der protestantischen Kirche nach dem Vorgang des Hieronymus als „apokryphische“ zu bezeichnen pflegt, weil sie im hebräi-

schen Kanon fehlen. Nur ist dabei nie zu vergessen, dass eine feste Grenze überhaupt nicht existirte.

Mit dieser länger festgehaltenen Freiheit in der Behandlung des Kanons hängt nun zusammen, dass die hellenistischen Juden sich auch länger als die Palästinenser ein freies Verfahren mit den einzelnen Schriften erlaubten. In derselben Weise, in der es früher auch im Bereich der palästinensischen Literatur geschehen war, hat das hellenistische Judenthum auch in unserer Periode noch einzelne, in Palästina bereits kanonisirte Schriften in freier Weise bearbeitet und durch Zusätze bereichert. Diese Bearbeitung hat in der Regel dieselben Motive und Zwecke, wie die legendarische Ausschmückung der älteren heiligen Geschichte. Der Unterschied ist nur der, dass man bei den bereits kanonisirten Schriften die Legende neben den Schrifttext stellte, während man bei den noch nicht kanonisch gewordenen Schriften in den Text selbst einzugreifen sich erlaubte.

Die Mehrzahl derjenigen Schriften, welche von den hellenistischen Juden noch in die Sammlung heiliger Schriften aufgenommen wurden, macht ursprünglich gar nicht den Anspruch darauf, als solche zu gelten, und ist daher von uns an anderen Orten behandelt. Wir stellen hier nur zusammen: 1) die Bearbeitungen und Ergänzungen solcher Schriften, die in Palästina in älterer Fassung kanonisch geworden sind (Esra, Esther, Daniel, Gebet Manasse's [Zusatz zu II Chron. 33]), und 2) einige Schriften, die von vornherein als heilige Schriften gelten wollen und als solche in die hellenistische Bibelsammlung gekommen sind (Baruch, Brief Jeremiae).

| 1. Der griechische Esra.

Von dem Buch Esra des hebräischen Kanons existirt ausser einer griechischen Uebersetzung auch eine freie griechische Bearbeitung, die sich von dem kanonischen Esra theils durch Umstellungen, theils durch Einschaltungen unterscheidet. Das genauere Verwandtschaftsverhältniss erhellt aus folgender Uebersicht über die Composition des griechischen Esra:

c. 1 = II *Chron.* 35—36: Restauration des Tempelcultus unter Josia (639—609), und Geschichte der Nachfolger Josia's bis zur Zerstörung des Tempels (588).

c. 2, 1—14 = *Esra* 1: Cyrus erlaubt im ersten Jahre seiner Regierung (537) die Rückkehr der Exulanten und giebt die Tempelgefässe heraus.

c. 2, 15—25 = *Esra* 4, 7—24: Infolge einer Anklage gegen die Juden verbietet Artaxerxes (465—425) den Weiterbau (des Tempels und) der Mauern Jerusalems.

c. 3—5, 6: selbständig: Serubabel erwirbt sich die Gunst des Darius (521—485) und erhält von ihm die Erlaubniss zur Zurückführung der Exulanten.

c. 5, 7—70 = *Esra* 2, 1—4, 5: Verzeichniss der mit Serubabel Zurückgekehrten, Wirksamkeit Serubabel's, und Unterbrechung des Tempelbaues zur Zeit des Cyrus (536—529) bis zum zweiten Jahre des Darius (520).

c. 6—7 = *Esra* 5—6: Wiederaufnahme und Vollendung des Tempelbaues im sechsten Jahre des Darius (516).

c. 8—9, 36 = *Esra* 7—10: Rückkehr Esra's mit einem Zug Exulanten im siebenten Jahre des Artaxerxes (458); Beginn der Wirksamkeit Esra's.

c. 9, 37—55 = *Nehem.* 7, 73—8, 13: Esra liest das Gesetz vor.

Der Ueberarbeiter hat hiernach mit dem kanonischen Esra folgende Aenderungen vorgenommen: 1) Das Stück *c.* 4, 7—24 des kanonischen Esra ist an eine frühere Stelle gerückt. 2) Das Stück *c.* 3—5, 6 des griechischen Esra ist aus einer unbekannten Quelle eingeschaltet. 3) II *Chron.* 35—36 ist vorausgeschickt. 4) *Nehem.* 7, 73—8, 13 ist am Schluss hinzugefügt. Durch die beiden erstgenannten Operationen ist nun die Verwirrung, an welcher theilweise schon der kanonische Esra leidet, noch um ein Erhebliches gesteigert. Schon im kanonischen Esra steht nämlich das Stück *c.* 4, 6—23 an unrechter Stelle. Es gehört in eine viel spätere Zeit und handelt nicht von Unterbrechung des Tempel-Baues, sondern von Unterbrechung des Baues der Mauern[15]. Der Redactor des griechischen Esra hat es zwar aus seiner falschen Umgebung befreit, aber nur, um es an eine womöglich noch verkehrtere Stelle zu setzen, indem er sich zugleich die Freiheit nahm, die Unterbrechung des Tempelbaues ergänzend hinzuzufügen. Aber damit nicht zufrieden, hat er auch noch das Stück *c.* 3—5, 6 eingeschaltet, welches uns in die Zeit des Darius versetzt, während dann später (5, 7—70) wieder von der Zeit des Cyrus die Rede ist. So geht denn die Geschichte gerade rückwärts: zuerst (2, 15—25) Artaxerxes, dann (3—5, 6) Darius, endlich (5, 7—70) Cyrus. Und es wird in dem letztgenannten Stücke ganz unbefangen erzählt,

15) Ueber den wirklichen Verlauf der Dinge s. bes. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums, 1896.

wie Serubabel mit den Exulanten bereits unter Cyrus zurückkehrte (vgl. 5, 8. 67—70), nachdem zuvor ausführlich berichtet war, dass Serubabel durch besondere Gunst des Darius die Erlaubniss zur Rückkehr erhielt. — In Betreff der Quellen, welche unserem Compilator vorgelegen haben, ist nur noch zweierlei zu bemerken: 1) Der kanonische Esra hat ihm nicht, wie ich nach Keil, Einl. 3. Aufl. S. 704f., früher angenommen habe, in der Uebersetzung der Septuaginta, sondern im hebräisch-aramäischen Originale vorgelegen (so Fritzsche und die Meisten, bes. auch Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 23—29). 2) Das Stück *c.* 3—5, 6 hat er sicher schon vorgefunden, da es mit der übrigen Erzählung im directesten Widerspruch steht. Es scheint griechisches Original, nicht Uebersetzung aus dem Hebräischen zu sein. — Der Zweck der ganzen Compilation ist schon von Bertholdt (Einl. III, 1011) im Wesentlichen richtig so formulirt worden: „Er wollte eine Geschichte des Tempels von der letzten Epoche des legalen Cultus an bis zur Wiederaufbauung desselben und zur Wiedereinrichtung des vorgeschriebenen Gottesdienstes darinnen aus älteren Werken zusammensetzen“. Augenscheinlich wollte er aber aus Nehemia noch mehr mittheilen. Denn der abrupte Schluss kann unmöglich beabsichtigt sein. — Bezüglich des Alters lässt sich nur sagen, dass das Buch bereits von Josephus benützt wird (*Antt.* XI, 1—5).

Die Meinung von Howorth (*The real character and the importance of the first book of Esdras*, in: *The Academy* 1893, *January—June, p.* 13, 60, 106, 174, 326, 524), dass der apokryphische Esra ursprünglicher sei als der kanonische, ist eine Umkehrung des wirklichen Sachverhaltes. S. dagegen: Kosters, Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode (deutsche Uebersetzung von Basedow 1895), S. 16. 124 ff.

Josephus schliesst sich in seinem Bericht über die Wiederherstellung der Theokratie (*Antt.* XI, 1—5) ganz an den Gang unseres griechischen Esrabuches an. Namentlich bringt er das, was in dem griechischen Esra Cap. 2, 15—25 und 3—5, 6 steht, ganz an derselben Stelle und in derselben Reihenfolge wie dieser, also zwischen Cap. 1 und 2 des kanonischen Esra eingeschaltet (*Jos. Antt.* XI, 2—3). Er verfährt dabei aber nicht ohne historische Kritik, indem er den Artaxerxes, der im griechischen Esra an ganz unmöglicher Stelle eingeschoben ist, einfach in Cambyses verwandelt, so dass nun die richtige Reihenfolge: Cyrus, Cambyses, Darius hergestellt wird. Den weiteren historischen Verstoss im griechischen Esra, dass nach Darius noch einmal Cyrus kommt, corrigirt er dadurch, dass er den Cyrus hier beseitigt und die Rückkehr der Exulanten erst unter Darius erfolgen lässt. So ist zwar die richtige Reihenfolge der persischen Könige hergestellt, aber eine Erzählung geschaffen, die von der wirklichen Geschichte noch weiter abweicht, als die im griechischen Esra.

Auch in der christlichen Kirche ist unser Buch, wie es scheint, von Anfang an und allgemein gebraucht worden. *Clemens Alex. Strom.* I, 21,

124: Ἐνταῦθα Ζοροβάβελ σοφίᾳ νικήσας τοὺς ἀνταγωνιστὰς τυγχάνει παρὰ Δαρείου ὠνησάμενος ἀνανέωσιν Ἱερουσαλὴμ καὶ μετὰ Ἔσδρα εἰς τὴν πατρῴαν γῆν ἀναζεύγνυσι (kann sich nur auf Cap. 3—4 des griechischen Esra beziehen). — Origenes, *Comment. in Johann. tom.* VI, *c.* 1 (*Lommatzsch* I, 174): *Καὶ κατὰ τοὺς Ἔσδρα χρόνους, ὅτε νικᾷ ἡ ἀλήθεια τὸν οἶνον καὶ τὸν ἐχθρὸν βασιλέα καὶ τὰς γυναῖκας, ἀνοικοδομεῖται ὁ ναὸς τῷ θεῷ* (vgl. *Esra graec.* 4, 33 ff.). *Idem, in Josuam homil.* IX, 10 (*Lommatzsch* XI, 100): *et nos dicamus, sicut in Esdra scriptum est, quia „a te domine est victoria et ego servus tuus, benedictus es deus veritatis“* (*Esra graec.* 4, 59—60). — Cyprian. *epist.* LXXIV, 9: *Et apud Hesdram veritas vicit, sicut scriptum est: „Veritas manet et invalescit in aeternum et vivit et optinet in saecula saeculorum etc.“* (*Esra graec.* 4, 38—40). — Zahlreiche Stellen aus späteren Kirchenvätern s. bei Pohlmann, Tüb. Theol. Quartalschrift 1859, S. 263 ff. — In den officiellen Ausgaben der Vulgata steht das Buch im Anhang zur Bibel, nach dem Neuen Testamente.

Bezeichnet wird das Buch bald als erstes Buch Esra (so in den griechischen Handschriften: Ἔσδρας α'), bald als drittes Buch Esra, indem die kanonischen Bücher Esra und Nehemia als I und II gezählt werden (so Hieronymus [*praef. in version. libr. Ezrae, ed. Vallarsi* IX, 1524: *nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est; nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur*] und namentlich auch die officiellen Ausgaben der Vulgata).

Von den griechischen Handschriften kommen in erster Linie der *Vaticanus* (in Fritzsche's Ausgabe wie bei Holmes und Parsons mit Nr. II bezeichnet) und der *Alexandrinus* (Nr. III) in Betracht, da das Buch im Sinaiticus nicht erhalten ist. — Ueber die Ausgaben s. oben S. 143 f. — Die Recension des Lucian giebt Lagarde, *Librorum Vet. Test. canonicorum pars prior graece, Gotting.* 1883.

Alte Uebersetzungen: 1) Die alte lateinische, in zwei Recensionen erhalten, deren eine in den Handschriften und Ausgaben der Vulgata sich findet, die andere z. B. in einem *cod. Colbertinus* 3703. Beide Texte bei Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, t.* III (im Anhang nach dem Neuen Testamente, entsprechend der Stellung in der Vulgata). Ueber das Verhältniss beider zu einander s. Fritzsche, Handb. I, 10. Von der zweiten (älteren) Recension, welche Sabatier nach *cod. Colbert.* giebt, hat Berger fünf Handschriften nachgewiesen (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques t.* XXXIV, 2e *partie,* 1893, *p.* 143). — 2) Die syrische, über welche oben S. 144 zu vgl. In der grossen Mailänder Peschito-Handschrift ist unser Esra nicht enthalten. — 3) Die aethiopische, herausgeg. von Dillmann, *Biblia Vet. Test. aethiopica t.* V, 1894.

Ueber die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. S. 144 f. — Commentare: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851. Lupton in *Wace' Apocrypha, vol.* I 1888 (s. oben S. 145).

Einzeluntersuchungen: [Trendelenburg], Ueber den apokryphischen Esras (Eichhorn's Allg. Biblioth. der bibl. Literatur Bd. I, 1787, S. 178—232). — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie, Bd. II (1834) S. 116—125. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 320 ff. III, 72 ff. — Treuenfels, Ueber das apokryphische Buch Esra (Fürst's Literaturbl. des Orients 1850, Nr. 15—18, 40—49). Ders., Entstehung des Esra apocryphus (Fürst's Orient 1851, Nr. 7—10). — Pohlmann, Ueber das Ansehen des apokryphischen dritten Buchs Esras (Tüb. Theol. Quartalschr. 1859,

S. 257—275). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 163—167. — *Bissell, The first book of Esdras* (*Bibliotheca sacra* 1877, *p.* 209—228; wieder abgedruckt in: Bissell, *The apocrypha of the Old Testament* 1880, *p.* 62 *sqq.*). — Büchler, Das apokryphische Esrabuch (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Bd. 41, 1897, S. 1—16, 49—66, 97—103). — Nestle, Howorth, Kosters s. oben S. 328. — Thackeray in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 758—763. — Die Einleitungswerke von Eichhorn, Bertholdt, De Wette-Schrader, Keil, Reuss, Cornely, König (s. oben S. 146).

2. Zusätze zu Esther.

Das kanonische Buch Esther erzählt, wie eine jüdische Jungfrau Namens Esther, die Pflegetochter Mardochai's, zur Gemahlin des persischen Königs Ahasverus (Xerxes) erkoren wird; wie um dieselbe Zeit Haman, der oberste Minister des Königs, in dessen Namen einen Befehl erlässt zur Vertilgung aller Juden und bereits Vorbereitungen trifft, um den Mardochai hängen zu lassen; wie aber statt dessen Mardochai, da er früher einmal dem König das Leben gerettet hatte, zu hohen Ehren erhoben und Haman an den für Mardochai bestimmten Baum gehängt wird, worauf Mardochai durch ein im Namen des Königs erlassenes Edict das Edict Haman's widerruft und den Juden die Erlaubniss ertheilt zur Vertilgung ihrer Feinde; und wie endlich zur Erinnerung an diese wunderbare Errettung der Juden das jüdische Purimfest eingesetzt wurde. — In diese Erzählung sind in der griechischen Bearbeitung des Buches eine Anzahl Stücke zur Ergänzung eingeschaltet, z. B. das Edict des Haman, ein Gebet Mardochai's und ein Gebet der Esther, das Edict Mardochai's und einiges Aehnliche. Die Stücke sind im Geiste der Erzählung gehalten und bieten nichts Bemerkenswerthes dar. Zur Annahme einer hebräischen Vorlage (so z. B. Langen) liegt kein Grund vor. — Nach der Unterschrift der griechischen Bearbeitung soll diese angefertigt sein durch Lysimachus, des Ptolemäus Sohn, aus Jerusalem, und im vierten Jahre des Königs Ptolemäus und der Kleopatra durch den Priester Dositheus und dessen Sohn Ptolemäus nach Aegypten gebracht worden sein. Da nicht weniger als vier Ptolemäer eine Kleopatra zur Frau hatten, so ist die Notiz, auch wenn man sie für glaubwürdig hält, chronologisch nicht zu verwerthen. Sicher ist nur, dass bereits Josephus die griechische Bearbeitung mit den Zusätzen gekannt hat.

Von dem Traum und den Gebeten des Mardochai und der Esther findet sich ein aramäischer Text im sog. zweiten Targum des Buches Esther, im Midrasch Esther und anderwärts (gedruckt bei *De Rossi, Specimen variarum*

lectionum sacri textus et chaldaica Estheris additamenta, Romae 1782; *editio altera, Tubing.* 1783. *Lagarde, Hagiographa Chaldaice* 1873, *p.* 362—365. *Merx, Chrestomathia Targumica* 1888, *p.* 154—164). Dieser ist aber nicht, wie de Rossi meinte, der Urtext, sondern „eine Arbeit der Geonäischen [nachtalmudischen] Periode" (Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 121 f. Fritzsche, Exeget. Handb. I, 70 f. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch 1894, S. 30). Andere rabbinische Texte s. bei Jellinek, Bet ha-Midrasch V, 1873, S. 1—16. Auch diese sind späten Ursprungs. S. überhaupt: Fuller in *Wace' Apocrypha vol.* I, 1888, *p.* 361—365.

Josephus hat in seiner Reproduction des Inhaltes (*Antt.* XI, 6) durchweg auch die Zusätze der griechischen Bearbeitung mit aufgenommen.

Origenes Epist. ad African. c. 3 erwähnt diese Zusätze und macht die wichtigsten speciell namhaft; setzt dabei auch als selbstverständlich voraus, dass das Buch in dieser Gestalt (mit den Zusätzen) für die christliche Kirche kanonisch ist. — Derselbe erwähnt *De oratione c.* 13 (*Lommatzsch* XVII, 134) die zwischen Cap. 4 und 5 eingeschobenen Gebete des Mardochai und der Esther und theilt *ibid. c.* 14 (*Lommatzsch* XVII, 143) die Anfangsworte beider Gebete mit.

Der griechische Text liegt in zwei stark von einander abweichenden | Recensionen vor: 1) der gewöhnlichen, welche auch durch die besten Handschriften, den *Vaticanus* (Nr. II), *Alexandrinus* (Nr. III) und *Sinaiticus* (Nr. X) vertreten ist, und 2) einer stark überarbeiteten in den *codd.* 19, 93, 108 (oder genauer 19, 93[a] und 108[b], da die beiden letzteren Handschriften beide Texte enthalten, den vulgären und den überarbeiteten). Langen glaubte nachweisen zu können, dass der letztere schon dem Josephus vorgelegen habe. Allein Josephus stimmt ganz überwiegend mit dem Vulgärtext überein (vgl. z. B. das im recensirten Text ganz getilgte Stück *Esther* 2, 21—23 = *Jos. Antt.* XI, 6, 4; den Namen des Eunuchen Achrathaios *Esther* 4, 5 = *Jos. Antt.* XI, 6, 7, welcher im recensirten Text ebenfalls fehlt, und Anderes). Und es ist durch die neueren Forschungen sehr wahrscheinlich gemacht worden, dass der recensirte Text erst von Lucianus herrührt (s. oben S. 314 f.). Sollten also wirklich eine oder zwei Berührungen zwischen Josephus und dem recensirten Texte nicht zufällig sein, so würde dies nur beweisen, dass die betreffenden Worte ehedem auch im Vulgärtexte gestanden haben. Auch für andere Abschnitte bei Josephus lässt sich nachweisen, dass der von ihm benützte Septuaginta-Text schon „lucianische" Lesarten enthalten hat (s. Mez, Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V—VII der Archäologie, 1895). — Beide Texte hat bereits Usser neben einander herausgegeben (*De Graeca septuaginta interpretum versione syntagma, cum libri Estherae editione Origenica et vetere Graeca altera, Londini* 1655); dann Fritzsche, zuerst separat (*Ἐσθήρ, duplicem libri textum ed. O. F. Fritzsche*, Zürich 1848), hierauf in seiner Ausgabe der *Libri apocryphi Vet. Test. graece* (1871), endlich Lagarde (*Librorum Vet. Test. canonicorum pars prior graece, Gotting.* 1883). — Sonst vgl. über die Ausgaben oben S. 143 f.

Alte Uebersetzungen. 1) Die lateinischen. a) Die alte lateinische, nach einem *cod. Corbeiensis* mit den Varianten von zwei anderen Handschriften bei *Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* I. Der Anfang des Buches nach derselben Uebersetzung auch in: *Bibliotheca Casinensis t.* I (1873) *Florileg. p.* 287—289. Nachweise anderer Handschriften bei *Berger, Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres*

bibliothèques t. XXXIV, 2, 1893, *p.* 145. Daselbst *p.* 145—147 Proben des Textes einer Lyoner Handschrift. Vgl. über die Handschriften auch *Berger*, *Histoire de la Vulgate* 1893, *p.* 22. 62. 138. Ueber den Charakter der Uebersetzung s. Fritzsche, Exeget. Handb. I, 74 f. — b) Die Uebersetzung des Hieronymus. In seiner Uebersetzung des Buches aus dem Hebräischen giebt Hieronymus auch eine freie lateinische Bearbeitung der griechischen Zusätze, aber so, dass er sie alle erst am Schlusse zusammenstellt und mit dem Obelus versieht (*opp. ed. Vallarsi* IX, 1581: *Quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi. Haec autem, quae sequuntur, scripta reperi in editione vulgata, quae Graecorum lingua et literis continetur quod juxta consuetudinem nostram obelo ÷ id est veru praenotavimus*). — 2) Die syrische Uebersetzung, s. oben S. 144.

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 144 f. — Commentare: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851. — Fuller in *Wace' Apocrypha vol.* I, *London* 1888 (s. oben S. 145). — Scholz, Commentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen und über Susanna, 1892. — Sonstige Literatur: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 120—122. — Langen, Die beiden griechischen Texte des Buches Esther (Theol. Quartalschr. 1860, S. 244—272). Ders., Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther, Freiburg 1862. — Jacob, Das Buch Esther bei den LXX (Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. X, 1890, S. 241—298, auch als Leipziger Diss.). — Scholz, Die Namen im Buche Esther (Theol. Quartalschr. 1890, S. 209—264). — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Cornely, König (s. oben S. 146).

3. Zusätze zu Daniel.

Der griechische Text des Buches Daniel enthält folgende Zusätze: *a*) Das Gebet des Asarja und der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen. Als nämlich die drei Gefährten Daniel's in den Feuerofen geworfen wurden (Daniel Cap. 3), sprach zuerst einer derselben, Asarja, der auch Abed-Nego hiess, ein Gebet um Errettung, und da dieses erhört wurde, stimmten dann alle drei zusammen einen Lobgesang an. Der Wortlaut beider Stücke wird mitgetheilt. — *b*) Die Geschichte der Susanna. Eine schöne Jüdin Namens Susanna, die Frau Jojakim's, wird von zwei lüsternen Aeltesten beim Baden überrascht und dann, da sie um Hülfe rief, von ihnen verleumderisch angeklagt, als habe sie mit einem Jüngling Ehebruch getrieben. Auf das falsche Zeugniss der Aeltesten hin wird Susanna zum Tode verurtheilt, aber durch die Weisheit des jungen Daniel, der eine abermalige Untersuchung veranlasst und durch kluges Verhör die Aeltesten der Lüge überführt, gerettet. — *c*) Die Geschichte vom Bel und vom Drachen. Eigentlich zwei selbständige Stücke, welche beide zum Zweck

haben, die Nichtigkeit und den Trug des Götzendienstes darzuthun. In dem einen wird erzählt, wie der König Cyrus (so Theodotion; im Septuagintatexte ist der Name des Königs nicht genannt) durch eine schlaue Massregel Daniel's davon überzeugt wird, dass das Götzenbild des Bel die ihm vorgesetzten Speisen nicht selbst verzehre. In dem anderen Stücke wird berichtet, wie Daniel, da er den göttlich verehrten Drachen der Babylonier mit Kuchen aus Pech, Talg und Haaren gefüttert und dadurch getödtet hat, in die Löwengrube geworfen, hier aber durch den Propheten Habakuk wunderbar gespeist und nach sieben Tagen wieder unversehrt aus der Grube gezogen wird. — Von diesen Stücken ist nur das erste (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge) eine eigentliche Ergänzung des kanonischen Buches Daniel. Die anderen stehen in keinem inneren Zusammenhange damit. In dem Texte Theodotion's steht die Geschichte der Susanna an der Spitze des Buches, die Geschichte vom Bel und Drachen am Schlusse. Diese Stellung ist auch durch die Kirchenväter (Hippolytus, Julius Africanus und Origenes) bezeugt. — Bei keinem der Stücke liegt eine Veranlassung vor, ein hebräisches Original anzunehmen. Die Geschichte der Susanna ist sogar sicher griechisches Original, wie schon Julius Africanus und Porphyrius aus den Wortspielen *σχῖνος* und *σχίζειν* (Vers 54—55), *πρῖνος* und *πρίειν* (Vers 58—59) dargethan haben (*African. epist. ad Orig.*, *Porphyr.* citirt von *Hieron. praef. comment. in Daniel.*, *ed. Vallarsi* V, 619)[16].

Für den Lobgesang der drei Männer im Feuer und die Geschichte vom Drachen hat Gaster aus einer jüdischen Chronik des zehnten Jahrh. einen aramäischen Text bekannt gemacht, welchen er für das Original hält (*Gaster*, *The unknown aramaic original of Theodotion's additions to the book of Daniel*, in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, *vol.* XVI, 1894, *p.* 280—290, 312—317, XVII, 1895, *p.* 75—94). Aber der Verf. der Chronik sagt selbst, dass er die Stücke gebe, „welche Thodos fand" (שמצא תודוס); „und dies ist der Abschnitt, welchen einreihte in seinen Text Thodos, der weise Mann, welcher übersetzte in den Tagen des Commodus, des Königs der Römer" (a. a. O. XVI, 283, 312). Da ausserdem auch Symmachus und Aquila als Bibelübersetzer erwähnt werden, so ist sicher תודוס = Theodotion, wie auch Gaster hervorhebt. Der Chronist giebt also selbst zu verstehen, dass die Stücke aus Theodotion entnommen sind. Noch weniger kann auf Originalität Anspruch machen eine andere aramäische (syrische) Wiedergabe der Geschichte vom Drachen, welche schon Raymundus Martini in seinem *Pugio fidei* und neuerdings Neubauer (*The book of Tobit* 1878, *p.* XCI *sq.* 39—43) mitgetheilt

16) Die katholischen Apologeten von Origenes an (*Epist. ad African.* c. 6 u. 12) bis auf Wiederholt (Theol. Quartalschr. 1869, S. 290—321) und Bludau (Die alex. Uebers. des B. Daniel 1897, S. 185 f.) haben sich vergeblich bemüht, die Beweiskraft jener Wortspiele zu beseitigen.

haben; desgl. die hebräische Bearbeitung der Geschichte der Susanna bei Jellinek, *Bet ha-Midrasch* VI, 1877, S. 126—128.

Für die Geschichte des Gebrauches und der kanonischen Geltung unserer Stücke in der christlichen Kirche liegt ein besonders reichhaltiges Material vor.

Justinus Martyr erwähnt *apol.* I, 46 die drei Gefährten Daniel's: Ananias, Asarja und Misael. Doch geht aus der kurzen Notiz nicht deutlich hervor, ob er auch die Zusätze gekannt hat.

Irenäus und Tertullian citiren sowohl die Geschichte der Susanna als die vom Bel und Drachen. *Irenaeus* IV, 26, 3: *audient eas quae sunt a Daniele propheta voces etc.* (vgl. *Susanna* Vers 56 u. 52—53 nach Theodotion). *Id.* IV, 5, 2: *Quem (Deum) et Daniel propheta, cum dixisset ei Cyrus rex Persarum: „Quare non adoras Bel?" annuntiavit dicens: „Quoniam etc."* — *Tertullian. De corona c.* 4 (Susanna). *Id. De idololatria c.* 18 (Bel und Drache); *de jejunio c.* 7 *fin.* (desgl.).

Hippolytus hat in seinem Commentar zum Daniel auch die griechischen Zusätze behandelt. Von diesem Commentar waren früher nur Fragmente bekannt, darunter ein umfangreiches über die Geschichte der Susanna (*opp. ed. Lagarde p.* 145—151; vgl. die Zusammenstellung der Fragmente bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 639—641). Im J. 1885—1886 hat aber Georgiadis in der Zeitschr. *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* aus einer Handschrift von der Insel Chalkis den vollständigen Text des 4. Buches herausgegeben (s. Theol. Litztg. 1891, 33 ff. Abdruck des Textes bei Bratke, Das neu entdeckte vierte Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus, 1891). Dann hat Ph. Meyer mitgetheilt, dass auf dem Athos noch eine andere zwar nicht vollständige, aber doch bedeutend mehr enthaltende Handschrift sich finde (Theol. Litztg. 1891, 443 f.). Endlich hat Bonwetsch, nach dem Vorgang des russischen Gelehrten Sreznevskij, auf die Existenz einer altslavischen Uebersetzung aufmerksam gemacht, deren verschiedene Handschriften sich gegenseitig so ergänzen, dass sie den Text des ganzen Commentares lückenlos darbieten (Bonwetsch, Die handschriftliche Ueberlieferung des Danielcommentars Hippolyts, in: Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1896, S. 16—42). Auf Grund dieses Materiales ist der Commentar von Bonwetsch herausgegeben in: Hippolytus Werke 1. Bd. Exegetische und homiletische Schriften, hrsg. von Bonwetsch und Achelis, Leipzig 1897. — Vgl. sonst über denselben: Bardenhewer, Des heiligen Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel, Freiburg 1877 (dazu Zahn, Theol. Litztg. 1877, 495 ff.). Lightfoot, *The apostolic fathers, Part* I. *S. Clement of Rome, vol.* II, 1890, *p.* 391—394. Funk, Der Danielkommentar Hippolyts (Theol. Quartalschr. 1893, S. 115—123). Krüger, Gesch. der altchristl. Litteratur 1895, S. 205 f. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XVI, 2) 1897. — Die Reihenfolge, in welcher Hippolyt hier die Stücke behandelt (also in seinem Bibeltext gelesen hat), ist folgende: Die Geschichte der Susanna steht an der Spitze; das Gebet des Asarja und der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen werden im Zusammenhang von Cap. 3 behandelt (im 2. Buche von Hippolyt's Commentar, welches die Erklärung von Daniel Cap. 2—3 umfasst). Die Geschichte vom Bel und Drachen hat Hippolytus zwar gekannt (s. Buch II *c.* 26), aber, wie es scheint, nicht commentirt, denn in der gesammten handschriftlichen Ueberlieferung des grie-

chischen und slavischen Textes findet sich davon keine Spur (gegen Bardenhewer S. 26—29). — Die Voranstellung der Geschichte der Susanna entspricht der Stellung in unseren ältesten Handschriften (*Vaticanus*, *Alexandrinus*, *Marchalianus*).

Julius Africanus ist der Einzige unter den älteren Kirchenvätern, welcher die kanonische Geltung der Stücke bestreitet. Er stellt in seiner *Epistola ad Origenem* (gedruckt in den Ausgaben des Origenes, z. B. bei *Lommatzsch* XVII, 17 ff.) den Origenes darüber zur Rede, dass er bei einer Disputation sich auf die Geschichte der Susanna berufen habe, die doch nur ein unechter Zusatz zu Daniel sei: *Θαυμάζω δὲ, πῶς ἔλαθέ σε τὸ μέρος τοῦ βιβλίου τοῦτο κίβδηλον ὄν ἤδε ἡ περικοπὴ σὺν ἄλλαις δύο ταῖς ἐπὶ τῷ τέλει τῷ παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ Δανιὴλ οὐκ ἐμφέρεται.* Letztere Bemerkung bezieht sich, wie aus der Entgegnung des Origenes erhellt, auf die beiden Stücke vom Bel und vom Drachen. Diese las also Africanus am Schlusse des Buches, die Geschichte der Susanna aber an der Spitze. — Vgl. auch: Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 511 f.

Origenes sucht in seiner Antwort (*Epistola ad Africanum*) die Echtheit und kanonische Geltung der Stücke mit einem Aufwand von grosser Gelehrsamkeit zu vertheidigen[17]). Er erwähnt dabei nicht nur die Geschichte der Susanna und die vom Bel und Drachen, sondern auch das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge, und zwar diese als mitten im Texte Daniel's stehend, und bemerkt, dass alle diese Stücke sowohl bei den LXX als bei Theodotion sich fänden (*epist. ad African. c.* 2). — Im 10. Buche seiner *Stromata* hat Origenes die Geschichte der Susanna und die vom Bel exegetisch behandelt, woraus Hieronymus in seinem Commentar zum Daniel Cap. 13-14 Auszüge mittheilt (*Hieron. opp. ed. Vallarsi* V, 730—736; auch in *Orig. opp. ed. Lommatzsch* XVII, 70—75). — Sämmtliche Stücke werden auch sonst von Origenes häufig citirt, und zwar nach dem Texte des Theodotion. 1) Susanna: *Comm. in Joann. t.* XX *c.* 5 (*Lommatzsch* II, 204); *ibid. t.* XXVIII *c.* 4 (*Lommatzsch* II, 316); *comm. in Matth., series lat. c.* 61 (*Lommatzsch* IV, 347); *comm. in epist. ad Rom. lib.* IV *c.* 2 (*Lommatzsch* VI, 249); *fragm. in Genes. t.* III *c.* 4 (*Lommatzsch* VIII, 13); *in Genes. homil.* XV, 2 (*Lommatzsch* VIII, 261); *in Josuam homil.* XXII, 6 (*Lommatzsch* XI, 190); *selecta in Psalmos, Ps.* 36 [37] *homil.* IV, 2 (*Lommatzsch* XII, 210); *in Ezechiel. homil.* VI, 3 (*Lommatzsch* XIV, 82); *selecta in Ezech. c.* 6 (*Lommatzsch* XIV, 196); vgl. bes. in Betreff der kanonischen Geltung *in Levit. homil.* I, 1 (*Lommatzsch* IX, 173), gegen diejenigen, welche an dem buchstäblichen und historischen Sinn der heil. Schrift festhalten wollen: *sed tempus est nos adversus improbos presbyteros uti sanctae Susannae vocibus, quas illi quidem repudiantes historiam Susannae de catalogo divinorum voluminum desecarunt. Nos autem et suscipimus et opportune contra ipsos proferimus dicentes: „angustiae mihi undique"*. — 2) Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge: *Comm. in Matth. t.* XIII *c.* 2 (*Lommatzsch* III, 211); *comm. in Matth., series lat. c.* 62 (*Lommatzsch* IV, 352); *comm. in epist. ad Rom. l.* I *c.* 10 (*Lom-*

17) Dass Origenes wirklich die kanonische Dignität der Stücke darthun wollte, hat Wetstein in seiner Separatausgabe der Briefe (*Julii Africani de historia Susannae epistola ad Origenem et Origenis ad illum responsio, ed. J. R. Wetstenius, Basil.* 1674) mit Unrecht geleugnet. S. dagegen das *Monitum* bei de la Rue und Lommatzsch.

matzsch VI, 37); *ibid. l.* II, *c.* 9 (*Lommatzsch* VI, 108); *ibid. l.* VII, *c.* 1 (*Lommatzsch* VII, 87); *de oratione c.* 13 u. 14 (*Lommatzsch* XVII, 134 u. 143). — 3) Bel und Drache: *Exhortatio ad martyrium c.* 33 (*Lommatzsch* XX, 278).

Cyprian führt *de dominica oratione c.* 8 den Lobgesang der drei Jünglinge als mustergültiges Beispiel der *publica et communis oratio* an. Vgl. auch *de lapsis c.* 31. — Die Geschichte vom Bel citirt er *ad Fortunatum c.* 11 und *epist.* LVIII, 5.

Der griechische Text, der seit Irenäus von den Kirchenvätern gebraucht wird, ist der des Theodotion, der auch in die Handschriften und Ausgaben der LXX übergegangen ist (s. oben S. 322 ff.). — Der echte Septuagintatext Daniel's ist uns nur in einer Handschrift erhalten, einem *cod. Chisianus;* hieraus nach Vorarbeiten Anderer (Bianchini und Vincentius de Regibus, s. Theol. Litztg. 1877, 565) zum erstenmale herausgegeben von Simon de Magistris (*Daniel secundum* LXX *ex tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice, Rom.* 1772). Auf dieser nicht fehlerfreien Ausgabe ruhen die späteren, auch die von Hahn (*Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, e cod. Chisiano ed. etc. H. A. Hahn, Lips.* 1845). Noch fehlerhafter ist der, zum Theil aus Holmes' und Parsons' Varianten-Apparat hergestellte Text, welchen Tischendorf seiner Septuaginta-Ausgabe beigegeben hat. Einen zuverlässigen Abdruck der Handschrift verdanken wir erst Cozza (*Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina ed. Cozza, pars* III, *Romae* 1877; vgl. die Anzeige von Gebhardt, Theol. Litztg. 1877, 565 f.). — Zur Controle und Kritik des *cod. Chisianus* dient die syrische Uebersetzung des hexaplarischen Septuagintatextes, welche u. A. auch für Daniel in einer Mailänder Handschrift erhalten ist. Das Buch Daniel ist hieraus separat schon von Bugati herausgegeben worden (*Daniel secundum editionem* LXX *interpretum ex Tetraplis desumtam, ex codice Syro-Estranghelo Bibliothecae Ambrosianae Syriace edidit etc. Caj. Bugatus, Mediol.* 1788). Eine photolithographische Nachbildung der ganzen Handschrift gab Ceriani (*Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus, Mediol.* 1874, als *t.* VII der *Monum. sacra et prof.*). — Ein dritter Zeuge für den Septuagintatext Daniel's ist die alte lateinische Uebersetzung, welche Tertullian und Victorinus von Pettau gebraucht haben; auch sie ist durch eine andere, den Theodotion wiedergebende verdrängt worden. S. *Burkitt, The old Latin and the Itala* 1896 [= *Texts and Studies ed. by Robinson* IV, 3]. Theol. Litztg. 1897, 134. Bludau, Die alex. Uebers. des B. Daniel 1897, S. 17—20. — Fritzsche giebt in seiner Ausgabe der Apokryphen für Susanna, Bel und Drachen beide griechische Texte (LXX und Theodotion), für das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge, wo Theodotion wenig geändert hat, nur den Septuagintatext mit den Varianten des Theodotion. — *Swete* (*The Old Testament in Greek vol.* III, 1894) giebt den LXX-Text nach Cozza unter Vergleichung des *Syrus hexaplaris* nach Ceriani, den Text des Theodotion nach dem *cod. Vaticanus* mit den Varianten des *Alexandrinus* und *Marchalianus.* Sonst vgl. über die Ausgaben oben S. 143 f. — Ueber die LXX-Uebersetzung Daniel's überhaupt s. Bludau, Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel [= Biblische Studien hrsg. von Bardenhewer II, 2—3], 1897.

Alte Uebersetzungen. Ein *Vetus Latinus* nur fragmentarisch bei | *Sabatier, Biblior. sacror. Latinae versiones antiquae t.* II. Die griechische Vorlage ist Theodotion. — Ebenfalls aus Theodotion hat Hieronymus die

griechischen Zusätze übersetzt und sie, mit dem Obelus versehen, in seine Uebersetzung Daniel's aus dem Hebräischen aufgenommen. S. seine Bemerkungen *ed. Vallarsi* IX, 1376, 1399. — Ueber die Ausgaben des syrischen Vulgärtextes s. oben S. 144. — Ueber rabbinische Texte s. oben S. 333.

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 144f. — Commentare: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851. — Ball in *Wace' Apocrypha vol.* II, *London* 1888. — Sonstige Literatur: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 122 f. — *Delitzsch, De Habacuci prophetae vita atque aetate* (*Lips.* 1842) *p.* 23 *sqq.* 105 *sqq.* — Frankel, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1868, S. 440—449 (über Susanna). — Wiederholt, Theol. Quartalschr. 1869, S. 287 ff. 377 ff. (Geschichte der Susanna). Das. 1871, S. 373 ff. (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge). Das. 1872, S. 554 ff. (Bel und Drache). — Rohling, Das Buch des Propheten Daniel, 1876. — Brüll, Das apokryphische Susannabuch (Jahrbb. für jüd. Gesch. und Literatur Bd. III, 1877, S. 1—69; auch separat). — Ders., Das Gebet der drei Männer im Feuerofen (Jahrbb. für jüd. Gesch. und Lit. VIII, 1887, S. 22—27). Ders., Die Geschichte von Bel und dem Drachen (ebendas. S. 28 f.). — Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, deutsche Uebers. Bd. IV, 1886, S. 469—472 (über Bel und den Drachen). — Scholz, Commentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen und über Susanna, 1892. Ders., Commentar über das Buch Judith und über Bel und Drache, 2. Aufl. 1896. — *Tiefenthal, Daniel explicatus,* 1895 (und überhaupt die katholischen Commentare zum Buche Daniel). — Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 320—323 (über den Drachen). — Bludau, Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel, 1897, S. 155—204. — *Marshall, Bel and the Dragon,* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 267 *sq.* — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Cornely, König (s. oben S. 146).

4. Das Gebet Manasse's.

In ähnlicher Weise wie man in das Buch Esther die Gebete des Mardochai und der Esther, und in das Buch Daniel das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge ergänzend eingeschaltet hat, hat man auch zur Ergänzung von II *Chron.* 33, 12—13 ein Gebet Manasse's componirt, in welchem der in die Gefangenschaft abgeführte König vor Gott demüthig seine Sünde bekennt und Gott um Vergebung bittet. Zur Abfassung eines solchen Gebetes musste man sich um so mehr veranlasst fühlen, als in der Chronik (II *Chron.* 33, 18—19) bemerkt wird, dass das Gebet Manasse's aufgezeichnet stehe in der Geschichte der Könige von Israel und in der Chronik des Hosai. — Das Gebet steht in den meisten Handschriften im Anhang zu den Psalmen, wo öfters auch noch andere ähnliche Stücke zusammengestellt sind (so z. B. im *cod. Alexandrinus* und im *Psalterium Turicense,* s. *Swete, The Old Test. in Greek vol.* II *p.* IX, XI).

Citirt wird das Gebet zuerst in den *Constitut. apostol.* II, 22, wo es seinem vollen Wortlaute nach mitgetheilt wird. — Spätere christliche Zeugnisse für die kanonische Geltung des Gebetes s. bei *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 732 *sq.* — In der officiellen römischen Vulgata steht es im Anhang zur Bibel, nach dem Neuen Testamente (wie III. und IV. Esra).

Die lateinische Uebersetzung, welche in die Vulgata übergegangen ist, ist „ganz anderer Art als sonst *Vet. Lat* und wohl spätern Ursprungs" (Fritzsche I, 159). Sabatier hat dafür drei Handschriften verglichen (*Biblior. sacror. Lat. vers. ant.* III, 1038 *sq.*).

| Die Ausgaben und exegetischen Hülfsmittel sind dieselben, wie bei den anderen Apokryphen. *Swete* (*The Old Test.* III, 802—804) giebt den Text des *cod. Alexandrinus* mit den Varianten des *Psalt. Turicense.* — Commentare: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig, 1851. Ball in *Wace' Apocrypha vol.* II, *London* 1888.

Sonstige Legenden in Betreff Manasse's (jüdische und christliche) s. bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1100—1102. Ders., *Biblioth. gr. ed. Harl.* III, 732 *sq.* Fritzsche, Handb. I, 158.

5. Das Buch Baruch.

Das griechische Buch Baruch gehört eigentlich in die Classe der prophetischen Pseudepigraphen und zwar in die mit vorwiegend paränetischem Inhalt. Wir stellen es hierher, da es wenigstens seiner zweiten Hälfte nach sicher hellenistisch-jüdischen Ursprungs ist und in die griechische Bibel als kanonisches Buch Aufnahme gefunden hat.

Das Ganze giebt sich als eine Schrift Baruch's, des vertrauten Freundes und Gefährten des Propheten Jeremia. Der Inhalt ist ziemlich disparat und zerfällt in zwei Hälften, von denen die zweite Hälfte wieder zwei Abschnitte umfasst. — Die erste Hälfte (Cap. 1, 1—3, 8) beginnt mit einer Ueberschrift, in welcher das Folgende bezeichnet wird als ein Buch Baruch's, welches er schrieb im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (1, 1—2). Dieses Buch las Baruch dem König Jechonia und allen Exulanten in Babel vor; und diese Vorlesung machte solchen Eindruck, dass man beschloss, Geld nach Jerusalem zu schicken, damit dort für den König Nebukadnezar und seinen Sohn Belsazar Opfer und Gebete dargebracht würden. Zugleich wurden die in Jerusalem wohnenden Juden aufgefordert, die ihnen hiermit übersandte Schrift an den Festtagen im Tempel vorzulesen (1, 3—14). Diese Schrift, die nun ihrem vollen Inhalte nach mitgetheilt wird (1, 15—3, 8), ist offenbar identisch mit der von Baruch vorgelesenen,

also in der Ueberschrift angekündigten [18]). Sie ist ein grosses Sündenbekenntniss der Exulanten, welche in dem furchtbaren Geschick, das über sie und die heilige Stadt hereingebrochen ist, die gerechte Strafe Gottes für ihre Sünden erkennen und ihn bitten, dass er fortan wieder seine Gnade möge walten lassen. Sie bekennen insonderheit, dass ihr Un|gehorsam gegen den König von Babel eine Auflehnung gegen Gott selbst war; denn Gottes Wille war es, dass Israel dem König von Babel gehorche (2, 21—24). — Die zweite Hälfte des Buches (Cap. 3, 9—5, 9) enthält Belehrung und Trost für das niedergebeugte Volk. *a*) Belehrung: Israel ist gedemüthigt, weil es die Quelle der Weisheit verlassen hat. Wahre Weisheit ist nur bei Gott. Zu ihr soll das Volk wieder zurückkehren (3, 9—4, 4). *b*) Trost: Jerusalem ist nicht für immer verödet und das Volk nicht für immer in Gefangenschaft. Es soll Muth fassen, denn die zerstreuten Glieder werden wieder versammelt werden im heiligen Lande (4, 5—5, 9).

Die zweite Hälfte ist bei Cap. 3, 9 ganz unvermittelt an die erste Hälfte angefügt. Ein innerer Zusammenhang besteht nur insofern, als beide Hälften dieselbe historische Situation: die Verwüstung Jerusalems und die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft voraussetzen. Sonst aber stehen sie in keiner Verbindung mit einander, und es ist nicht wohl denkbar, dass sie von vornherein ein zusammengehöriges Ganze gebildet haben. Dazu kommt, dass auch Stil und Darstellungsweise sehr verschieden sind, in der ersten Hälfte hebraisirend, in der zweiten fliessend griechisch und rhetorisch. Mit Recht haben daher Fritzsche, Hitzig, Kneucker, Hilgenfeld und Reuss angenommen, dass beide Hälften von verschiedenen Verfassern herrühren. Ja man könnte geneigt sein, mit Hitzig, Kneucker und Hilgenfeld auch die erste Hälfte nicht als ein einheitliches Werk anzusehen, sondern Cap. 1, 3—14 als späteren Einschub in dieselbe zu betrachten. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass die Erzählung von der Vorlesung des Baruch'schen Buches und von dem Effect, welchen diese Vorlesung hatte, störend zwischen 1, 1—2 und 1, 15—3, 8 hineintritt. Nach

18) Die in der Ueberschrift angekündigte und von Baruch vorgelesene Schrift kann nicht erst Cap. 3, 9 ff. sein, wie manche Kritiker meinen. Denn die Vorlesung hat ja den Effect, dass man die Anordnung eines Opfers für Nebukadnezar und Belsazar beschliesst. Dies kann sich aber nur auf Cap. 2, 21—24 beziehen. — Die Ueberschrift 1, 1—2 passt auch gar nicht zu 3, 9 ff., da der letztere Abschnitt mit keiner Andeutung verräth, dass er von Baruch geschrieben sein will, vgl. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments § 510.

der Ueberschrift (1, 1—2) erwartet man sofort das Buch selbst (1, 15—3, 8). Auch kommt durch die eingeschaltete Erzählung ein Widerspruch in die Darstellung, da in dem Buche selbst die Zerstörung des Tempels vorausgesetzt wird (1, 2; 2, 26), in der eingeschalteten Erzählung aber die Fortdauer des Opferdienstes (1, 10. 14). Allein alle diese Inconcinnitäten sind schliesslich auch bei einem und demselben Verfasser möglich; und Anderes, wie namentlich die gleiche Abhängigkeit von Daniel in 1, 11—12 und 1, 15—2, 20, spricht für Identität des Verfassers.

Die meisten älteren Kritiker nehmen für das Ganze eine hebräische Grundschrift an; und Kneucker hält trotz seiner Annahme dreier verschiedener Verfasser an dieser Voraussetzung fest, ja er sucht mit vieler Sorgfalt die hebräische Grundschrift zu reconstruiren. Genügende Anhaltspunkte hierfür liegen aber nur bei der ersten Hälfte vor. Die zweite Hälfte ist offenbar griechisches Original. Man wird also mit Fritzsche, Hilgenfeld und Reuss die | Entstehung des Buches sich so zu denken haben, dass die erste Hälfte zunächst hebräisch verfasst, dann in's Griechische übersetzt und durch Hinzufügung der zweiten Hälfte ergänzt wurde.

Für die Bestimmung der Abfassungszeit ist vor allem die starke Abhängigkeit von Daniel entscheidend. Es finden sich Berührungen mit dem Buche Daniel, die eine Benützung des Einen durch den Anderen zweifellos machen. Namentlich entsprechen sich fast wörtlich *Daniel* 9, 7—10 = *Baruch* 1, 15—18. Auch die Zusammenstellung von Nebukadnezar und Belsazar hat unser Verfasser mit dem Buche Daniel gemein (*Daniel* 5, 2 ff. = *Baruch* 1, 11—12). Dass aber ein so durchaus origineller und schöpferischer Geist wie der Verfasser des Buches Daniel aus Baruch abgeschrieben habe, ist sicher nicht anzunehmen. Damit kommen wir bereits in die makkabäische Zeit. Bei dieser bleiben denn auch die meisten protestantischen Kritiker stehen (so z. B. Fritzsche, Schrader, Keil). Allein die im Buche Baruch vorausgesetzte Situation entspricht keineswegs der makkabäischen Zeit. Das Buch Baruch, und zwar zunächst dessen erste Hälfte, um die es sich vor allem handelt, setzt die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung des Volkes voraus (1, 2; 2, 23. 26). In dieser Katastrophe erkennt das Volk ein Strafgericht Gottes für seine Sünde, speciell auch für seine Auflehnung gegen die heidnische Obrigkeit, die doch Gott selbst über Israel gesetzt hat (2, 21—24). Das reumüthige Volk beeilt sich daher, für seine heidnischen Oberherren Opfer und Gebete anzuordnen (1, 10—11). Dies Alles passt nur — da an die Zerstörung durch die Chaldäer nicht gedacht werden kann — auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch

Titus. Eben diese Katastrophe ist ja herbeigeführt worden durch die Auflehnung des Volkes gegen die heidnische Obrigkeit. Und der entscheidende Act der Auflehnung war, wie Josephus bestimmt hervorhebt, die Abschaffung des täglichen Opfers für den römischen Kaiser (*Bell. Jud.* II, 17, 2—4; vgl. oben Bd. II, S. 302 f.). In dieser politischen Revolution sieht unser Verfasser eine Auflehnung gegen Gottes Willen und darum in der furchtbaren Katastrophe das gerechte Strafgericht Gottes hierfür. Und er will durch Alles, was er von den Exulanten zur Zeit Baruch's erzählt, diese Auffassung unter seinen Volksgenossen zur Geltung bringen. Es ist also sicherlich mit Hitzig und Kneucker anzunehmen, dass unser Buch bald nach d. J. 70 nach Chr. geschrieben ist. Auf die damalige Zeit passt namentlich auch die ganz unhistorische Nebeneinanderstellung von Nebukadnezar und Belsazar, welche an das Verhältniss von Vespasianus und Titus erinnert. Die Erzählung, dass in der Noth des Krieges die Eltern das Fleisch ihrer Kinder verzehrten (2, 3), kehrt zwar bei der Schilderung von | Kriegsnöthen häufig wieder, findet sich aber gerade auch bei Josephus in seinem Bericht über die Belagerung vom J. 70 (*Bell. Jud.* VI, 3, 4).

Das Gesagte gilt zunächst nur von der ersten Hälfte des Buches. Aber auch die zweite Hälfte setzt im Wesentlichen dieselbe Situation voraus, die Verödung Jerusalems und die Wegführung des Volkes (4, 10—16). Ihr Zweck ist, über diese Thatsache zu belehren und zu trösten. Es wird somit auch ihre Abfassung nicht viel später als die der ersten Hälfte zu setzen sein. Jedenfalls ist diese zweite Hälfte später als die salomonischen Psalmen. Denn *Baruch* 5 berührt sich zum Theil wörtlich mit *Psalt. Salom.* XI; und die Abhängigkeit ist wegen des psalmartigen Charakters und wegen der wahrscheinlich hebräischen Ursprache der salomonischen Psalmen auf Seite des Buches Baruch zu suchen.

Unserem Resultate von der ziemlich späten Abfassung des Buches steht die Thatsache nicht entgegen, dass es noch in der christlichen Kirche Aufnahme gefunden hat. Denn ganz dasselbe hat ja z. B. auch bei der Apokalypse Baruch's und beim vierten Buch Esra stattgefunden.

Die Existenz eines hebräischen Textes unseres Buches wird von Hieronymus bestritten, s. *praef. comment. in Jerem.* (*Vallarsi* IV, 834): *Libellum autem Baruch, qui vulgo editioni Septuaginta copulatur nec habetur apud Hebraeos.* — *Idem*, *praef. in version. Jerem.* (*Vallarsi* IX, 783): *Librum autem Baruch notarii ejus, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur.* — Ebenso *Epiphanius*, *De mensuris et ponderibus* § 5: *ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ· φημὶ δὲ καὶ τῶν θρήνων καὶ τῶν ἐπιστολῶν Βαροὺχ καὶ Ἱερεμίου, εἰ καὶ οὐ κεῖνται αἱ ἐπιστολαὶ παρ' Ἑβραίοις* (diesen Text giebt Lagarde, *Symmicta* II, 1880, *p.* 157,

nach dem Syrischen; in den griech. Handschriften fehlt *καὶ Ἱερεμίου*, doch vgl. unten die Stelle *haer.* 8, 6). — Allein sowohl Hieronymus als Epiphanius wollen damit zunächst nur constatiren, dass das Buch nicht im hebräischen Kanon stehe. Allerdings scheint ihnen ein hebräischer Text überhaupt nicht bekannt gewesen zu sein. Aber damit ist doch nicht bewiesen, dass ein solcher niemals existirt hat. Für die Existenz eines solchen darf angeführt werden, dass in der Mailänder Handschrift des *Syrus hexaplaris* sich dreimal (zu 1, 17 u. 2, 3) die Bemerkung findet: „dies steht nicht im Hebräischen" (s. Ceriani's Anmerkungen zu seiner Ausg. in den *Monum. sacra et prof.* I, 1, 1861).

Bei den Juden ist das Buch nach dem Zeugniss der apostolischen Constitutionen am 10. Gorpiaios neben den Klageliedern Jeremiäe beim Gottesdienst vorgelesen worden, *Const. apost.* V, 20: *καὶ γὰρ καὶ νῦν δεκάτῃ τοῦ μηνὸς Γορπιαίου συναθροιζόμενοι τοὺς θρήνους Ἱερεμίου ἀναγινώσκουσιν . . . καὶ τὸν Βαρούχ.* In der syrisch erhaltenen Grundschrift der *Const. apost.* ist Baruch nicht genannt. Auch steht hier statt des 10. Gorpiaios der 9. Ab (s. *Bunsen, Analecta Ante-Nicaena* II, 186 *sq.*). In der That kann nur dieser gemeint sein, da es sich nach dem folgenden Wortlaut der *Const. apost.* um den Tag der Zerstörung Jerusalems handelt und da auch sonst bekannt ist, dass an diesem die Klagelieder Jeremiae gelesen wurden (vgl. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, 1869, S. 147 f.). Räthselhaft ist aber, wie die *Const. apost.* den 9. Ab dem 10. Gorpiaios gleichsetzen können, da sie sonst (V. 14, 1; V, 17, 2; vgl. V, 13) nach dem syrisch-macedonischen Kalender rechnen, wonach der 10. Gorpiaios = 10. September sein würde. Die Meinung von Zuckermann (bei Freudenthal a. a. O.), dass der Kalender von Ephesus vorausgesetzt sei, ist sehr prekär. Man muss sich vielmehr dessen erinnern, dass überhaupt kein bestimmtes Datum des jüdischen Jahres einem bestimmten Datum des syrisch-macedonischen Jahres dauernd entsprechen kann, da jenes ein Mondjahr mit wandelnden Monaten, dieses ein Sonnenjahr mit festen Monaten war. Der Redactor der *Const. apost.* scheint dies ignorirt und überdies den 9. Ab mit dem Versöhnungstag (10. Tischri = September/October) verwechselt zu haben. Hiernach wird auch seine Angabe über die gottesdienstliche Vorlesung des Baruch wenig vertrauenswürdig sein. — Diese Angabe findet freilich Bickell (*Conspectus rei Syr. lit. p.* 7 *not.* 7) bestätigt durch *Ephraem Syrus*, *opp. Syr.* III, 212: *Jam inde suum Synagoga casum inter gentes plangit flebile illud resumens carmen: Adduxit mihi Deus luctum magnum; dereliquit me Dominus desertam et Dominus delevit me ex haereditate sua, reputavit me sibi quasi alienam et quasi viduam desolatam.* Doch steht nur der Anfang dieses Citates wörtlich bei *Baruch* 4, 9. — Man könnte geneigt sein, auch die Thatsache hierher zu ziehen, dass manche Kirchenväter, welche augenscheinlich den hebräischen Kanon geben wollen, den Baruch zu den kanonischen Schriften rechnen, *Cyrill. Jerus.* bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 179: *Ἱερεμίου μετὰ καὶ Βαροὺχ καὶ Θρήνων καὶ Ἐπιστολῆς*, *Concil. Laodicens.* ebendas. II, 202: *Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολαί* [*sic*], *Athanas.* ebendas. II, 211: *Ἱερεμίας καὶ σὺν αὐτῷ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολή*, *Epiphan.* a. a. O. (*de mensuris et pond.* § 5) und *haer.* 8, 6 (*Dindorf* I, 299): *Ἱερεμίας ὁ προφήτης μετὰ τῶν Θρήνων καὶ ἐπιστολῶν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Βαρούχ* (vgl. Zahn II, 224), *Stichometr. Niceph.* bei Zahn II, 298: *Ἱερεμίας προφήτης στίχ. ,δ, Βαροὺχ στίχ. ψ'.* Aber schon *Epiphan. de mensuris et pond.* § 5 zeigt, dass es verkehrt wäre, aus diesen Stellen zu schliessen, dass Baruch wirklich zum jüdischen Kanon gehört habe.

Ueber den Gebrauch in der christlichen Kirche s. die reichhaltigen Nachweise bei Reusch, Erklärung des Buch's Baruch (1853) S. 1—21 u. 268 ff. — Sehr häufig wird das Buch als Schrift des Propheten Jere|mias citirt, weil es schon frühzeitig mit dessen Buch verbunden worden ist. Am beliebtesten war bei den Kirchenvätern die Stelle von der Erscheinung Gottes auf Erden (*Baruch* 3, 37: *μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη*), die von Kneucker wohl mit Recht als christliches Glossem betrachtet wird. — Das älteste Citat ist *Athenagoras*, *Suppl. c.* 9, wo *Baruch* 3, 35 als Ausspruch eines *προφήτης* citirt wird. — *Irenaeus* IV, 20, 4 spielt auf *Baruch* 3, 37 an. Derselbe V, 35, 1 citirt *Baruch* 4, 36 bis 5 *fin.* mit der Formel *significavit Jeremias propheta dicens.* — *Clemens Alexandrinus Paedag.* I, 10, 91—92 citirt verschiedene Stellen unseres Buches als Aussprüche des Propheten Jeremias. Derselbe *Paedag.* II, 3, 36 citirt *Baruch* 3, 16—19 mit der Formel *ἡ θεία που λέγει γραφή.* — Hippolytus erwähnt in seiner Schrift *contra Noetum*, dass Noetus und seine Anhänger sich u. A. auch auf *Baruch* 3, 35—37 zum Erweise für ihre patripassianische Christologie beriefen (*Hippol. ed. Lagarde p.* 44). Er selbst giebt dann (*ed. Lagarde p.* 47), um sich aus der Verlegenheit zu helfen, eine sehr sophistische Interpretation der Stelle. Sowohl für Noet, wie für Hippolytus ist also das Buch Baruch eine normative Autorität. — *Origenes*, *in Jerem. homil.* VII, 3 (*Lommatzsch* XV, 190): *γέγραπται· „ἄκουε Ἰσραὴλ κ. τ. λ.“* = *Baruch* 3, 9—13. — *Id.*, *Selecta in Jerem. c.* 31 (*Lommatzsch* XV, 456): *γέγραπται ἐν τῷ Βαρούχ· „τί ὅτι ἐν γῇ κ. τ. λ.“* = *Baruch* 3, 10. — *Commodian. Carmen apologet.* (*ed. Ludwig*) *vers.* 367—368: *Hieremias ait: Hic deus est etc.* = *Baruch* 3, 35—37. — *Cyprian. testim.* II, 6: *Item apud Hieremiam prophetam: Hic deus noster etc.* = *Baruch* 3, 35—37. — Das Material aus den späteren Kirchenvätern s. bei Reusch a. a. O., wozu nur noch hinzuzufügen ist *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani ed. Harnack p.* 17 (in: Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. I, Heft 3, 1883).

Unter den griechischen Handschriften sind die wichtigsten: der *Vaticanus* (Abdruck bei *Swete*, *The Old Test. vol.* III, 1894; in Fritzsche's Ausg. ist er nicht berücksichtigt, da Holmes und Parsons keine Collation davon hatten), der *Alexandrinus* (bei Holmes und Parsons Nr. III) und der *Marchalianus* (Nr. XII). Im *Sinaiticus* ist Baruch nicht erhalten. — Ueber die Ausgaben s. oben S. 143 f.

Alte Uebersetzungen. 1) Die lateinische, welche in zwei stark von einander abweichenden Recensionen vorliegt: a) der in die Vulgata übergegangenen, und b) einer zuerst von Joseph Caro, Rom 1688, herausgegebenen. Letztere nach drei Handschriften bei *Sabatier*, *Biblior. sacror. Latinae versiones antiquae t.* II *p.* 734 *sqq.* Dieselbe auch in: *Bibliotheca Casinensis t.* I (1873) *Florileg. p.* 284—287. Verzeichniss der Handschriften bei *Berger*, *Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques t.* XXXIV, 2e *partie* 1893, *p.* 143. Ueber das Verhältniss beider Uebersetzungen zu einander s. Fritzsche, Handb. I, 175. Reusch, Erklärung des Buchs Baruch S. 88 f. Kneucker, Das Buch Baruch S. 157 ff. — 2) Die beiden syrischen Uebersetzungen. a) Die Peschito oder der syrische Vulgärtext, vgl. oben S. 144. b) Der *Syrus hexaplaris*, der für unser Buch in der Mailänder Handschrift des Syrus hexaplaris erhalten ist. Das Buch Baruch nebst dem Brief Jeremiae hat hieraus zuerst Ceriani herausgegeben (*Monumenta*

sacra et profana t. I, *fasc.* 1, 1861). Dasselbe auch in der photolithographischen Nachbildung der ganzen Handschrift (s. oben S. 336). — 3) Eine koptische Uebersetzung hat Brugsch herausgegeben (Zeitschr. für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, 10.—12. Jahrg. 1872—1874; vgl. 1876, S. 148). Eine Collation derselben nach dem griech. Text giebt: Schulte, Die koptische Uebersetzung der vier grossen Propheten, 1892, S. 37—39. — 4) Die aethiopische Uebersetzung in: *Biblia Vet. Test. aethiopica ed. Dillmann, t.* V, 1894.

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 144 f. — Commentare: Fritzsche, Exeget. Handb. zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig | 1851. — Reusch, Erklärung des Buchs Baruch, Freiburg 1853. — Ewald, Die Propheten des Alten Bundes, Bd. III (2. Aufl. 1868) S. 251—298. — Kneucker, Das Buch Baruch, Geschichte und Kritik, Uebersetzung und Erklärung, Leipzig 1879. — Gifford in *Wace' Apocrypha vol.* II, *London* 1888 (s. oben S. 145). — Sonstige Literatur: *Haevernick, De libro Baruchi apocrypho comm. crit. Regim.* 1843. — Hitzig, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 262—273. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (1864) S. 265 ff. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. V, 1862, S. 199—203. XXII, 1879, S. 437—454. XXIII, 1880, S. 412—422. — Kneucker, Ebendas. 1880, S. 309—323. — Herbst, Das apokryphische Buch Baruch aus dem Griechischen ins Hebräische übertragen, Hildesheim, Progr. 1886 (dazu Kneucker, Theol. Litztg. 1886, 291). — Grätz, Abfassungszeit und Bedeutung des Buches Baruch (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1887, S. 385—401). — Brüll, Jahrbb. für jüd. Gesch. und Litteratur Bd. VIII, 1887, S. 5—20. — *Daubanton, Het apokryphe boek Βαρουχ en de leertype daarin vervat* (*Theol. Studiën* 1888, *p.* 77—125). — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Suppl. III, 1892, S. 36—39. — Marshall in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 251—254. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Vatke, Cornely, König (s. oben S. 146).

6. Der Brief Jeremiae.

Der Brief des Jeremias, welcher geschrieben sein will an die zur Abführung nach Babel bestimmten Exulanten, ist eine Warnung vor Götzendienst, welche sich um das Thema bewegt, dass die hölzernen, silbernen und goldenen Götzenbilder elende, ohnmächtige und vergängliche Gebilde von Menschenhand sind, die schlechterdings weder Nutzen noch Schaden stiften können. Der Verfasser will durch diese Ausführungen seine Glaubensgenossen in der Diaspora zurückhalten von jeder Betheiligung an heidnischen Culten. Das kleine Schriftstück ist sicher griechisches Original.

Eine Hinweisung auf unseren Brief haben Viele schon in der Stelle II *Makk.* 2, 1 ff. gefunden. Allein das dort Gesagte passt thatsächlich nicht auf denselben. Ebensowenig ist es als Hinweisung auf unsern Brief anzusehen, wenn im Targum zu *Jerem.* 10, 11 dieser aramäische Vers als „Abschrift" aus einem Briefe des Jeremias bezeichnet wird (Nestle, Marginalien und Materialien

1893, S. 42 f.). — Wenn Origenes behauptet, dass im hebräischen Kanon mit dem Buch Jeremiae auch die Klagelieder und „der Brief" verbunden seien (*Euseb. Hist. eccl.* VI, 25, 2: *Ἱερεμίας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ ἐν ἑνί*), so beruht dies sicher auf einem Versehen. Origenes will nur sagen, dass die jeremianischen Schriften von den Juden als eine gezählt werden, damit die Zahl 22 als Gesammtzahl der heiligen Schriften herauskommt. — Christliche Citate: *Tertullian. Scorpiace c.* 8. *Cyprian. De dominica oratione c.* 5, und Spätere.

In den meisten Handschriften und Ausgaben ist der Brief dem Buch Baruch angehängt (in der Vulgata als dessen 6. Capitel). Es gilt daher in Betreff der Handschriften, Ausgaben, alten Uebersetzungen und exegetischen Hülfsmittsl hier fast durchweg dasselbe wie bei Baruch. Speciell vgl. (ausser den Commentaren von Fritzsche und Gifford): Brüll, Jahrbb. für jüd. Gesch. und Lit. VIII, 1887, S. 20—22. *Daubanton, Het apokryphe boek Ἐπιστολὴ Ἱερεμίου en de leertype daarin vervat* (*Theol. Studiën* 1888, *p.* 126—138).

III. Historische Literatur.

Die bisher besprochenen literarischen Erzeugnisse sind theils Bearbeitungen, theils Nachahmungen älterer biblischer Schriften. Specifisch „Hellenistisches" ist daher bei ihnen wenig zu beobachten. In ganz anderer Weise tritt die Eigenart der jüdisch-hellenistischen Literatur zu Tage bei denjenigen Schriftwerken, welche in der Form an nichtbiblische, griechische Muster sich anlehnen, also auf dem Gebiete der historischen, poetischen und philosophischen Literatur. Zunächst auf dem der historischen. Das pharisäische Judenthum als solches hat kaum ein Interesse für die Geschichte. Die Geschichte ist ihm auch nur eine Lehre, eine Anweisung, wie man Gott dienen solle. Das hellenistische Judenthum ist jedenfalls in weit höherem Masse auch für die Geschichte als solche interessirt. Es gehört zur Bildung der Zeit, dass man die Geschichte der Vergangenheit kennt. Und ein Volk kann nur dann Anspruch darauf machen, zu den Culturvölkern gerechnet zu werden, wenn es eine alte, achtunggebietende Geschichte aufzuweisen hat. Auch die ehedem als barbarisch angesehenen Völker bearbeiten daher jetzt ihre Geschichte in griechischem Gewande, um sie der gesammten gebildeten Welt zugänglich zu machen. An diesen Bestrebungen haben auch die griechischen Juden Antheil genommen. Auch sie bearbeiten ihre heilige Geschichte zur Belehrung sowohl für die eigenen Volksgenossen, wie für die nichtjüdische Welt. Das umfassendste Werk dieser Art, das wir kennen, ist das grosse Geschichtswerk des Josephus. Er hat aber eine Reihe von Vorgängern gehabt, welche bald grössere, bald kleinere Perioden der jüdischen Geschichte in

mannigfaltiger Form bearbeitet haben, theils in nüchtern annalistischer Weise (Demetrius), theils mit phantastischer legendarischer Ausschmückung *in majorem Iudaeorum gloriam* (Eupolemus, Artapanus), theils auch in philosophirender Manier, um den grossen jüdischen Gesetzgeber als den besten Philosophen, ja als den Vater aller Philosophie darzustellen (Philo). — Die griechischen Juden haben aber nicht nur die ältere jüdische Geschichte bearbeitet, sondern sie haben auch noch — was das pharisäische Judenthum fast nicht mehr gethan hat — bedeutsame Ereignisse, die sie als Zeitgenossen miterlebt haben, aufgezeichnet, um sie der Nachwelt zu überliefern (Jason von Cyrene, Philo, Josephus, Justus von Tiberias). Manche, welche die Schriftstellerei als Lebensberuf betrieben, sind auf beiden Gebieten zugleich thätig gewesen. Wir stellen daher hier die historischen Werke beiderlei Art zusammen, sowohl die Bearbeitungen der älteren heiligen Geschichte, als die Darstellungen zeitgeschichtlicher Ereignisse.

Die ältesten dieser jüdisch-hellenistischen Geschichtschreiber sind nur durch die Excerpte des Alexander Polyhistor der völligen Vergessenheit entrissen worden. Dieser vielschreibende Literat, der etwa um d. J. 80—40 vor Chr. lebte (nach den Angaben bei *Suidas, Lex. s. v.* Ἀλέξανδρος und *Sueton. De gramm. c.* 20, vgl. Müller, *Fragm.* III, 206 und die unten angeführte Literatur, bes. Unger, Susemihl, Schwartz), hat u. A. auch eine Schrift περὶ Ἰουδαίων verfasst, in welcher er Excerpte aus fremden Autoren über die Juden, wie es scheint fast | ohne eigene Zuthaten, aneinandergereiht hat. Aus dieser Excerptensammlung hat hinwiederum *Eusebius* seiner *Praeparatio evangelica* (IX, 17—39) ein grosses Stück einverleibt. Und fast nur diesem Umstande verdanken wir unsere Kenntniss der ältesten jüdisch-hellenistischen und samaritanischen Bearbeitungen der biblischen Geschichte in prosaischer und poetischer Form: des Demetrius, Eupolemus, Artapanus, Aristeas, Kleodemus, Philo, Theodotus und Ezechiel. Ausser Eusebius citirt auch *Clemens Alexandrinus* einmal Alexander's Schrift περὶ Ἰουδαίων (*Strom.* I, 21, 130); und er benützt sie ohne Zweifel auch da, wo er die von Alexander excerpirten Autoren: Demetrius, Philo, Eupolemus, Artapanus, Ezechiel citirt (*Strom.* I, 21, 141. 23, 153—156). Auch das Citat bei *Josephus Antt.* I, 15 stammt wohl aus der Schrift περὶ Ἰουδαίων, wie denn Josephus auch sonst Bekanntschaft mit derselben verräth (*contra Apion.* I, 23, und verschiedene Spuren in den Antiquitäten). Aber dies ist auch Alles, was uns an selbständigen Citaten aus der Schrift Alexander's erhalten ist. — Die Excerpte bei Eusebius sind chronologisch geordnet. Sie beginnen mit Bruchstücken über die Geschichte Abra-

ham's aus Eupolemus, Artapanus, Molon, Philo, Kleodemus. Es folgen darauf Stücke über die Geschichte Jakob's aus Demetrius und Theodotus; darauf solche über Joseph aus Artapanus und Philo u. s. w. Dass diese Ordnung nicht erst von Eusebius herrührt, sondern von Alexander Polyhistor selbst befolgt war, zeigt schon die Beschaffenheit des Textes Denn die einzelnen Stücke sind durch verbindende Worte von Alexander selbst aneinandergefügt. Bestätigt wird dies aber durch Vergleichung der Citate bei Clemens Alexandrinus. Wie bei Eusebius, so folgen nämlich auch bei Clemens Al. unmittelbar auf einander die Excerpte über die Geschichte des Moses aus:

Eupolemus = *Euseb.* IX, 26 = *Clemens Str.* I, 23, 153.
Artapanus = *Euseb.* IX, 27 = *Clemens Str.* I, 23, 154.
Ezechiel = *Euseb.* IX, 28 = *Clemens Str.* I, 23, 155—156.

Man sieht also, dass dies die ursprüngliche Ordnung des Alexander Polyhistor ist. — Die Echtheit der Schrift Alexander's ist mehrfach bestritten worden; in neuerer Zeit bes. von Rauch und Cruice. Man meint, es sei undenkbar, dass ein heidnischer Schriftsteller wie Alexander ein so specielles Interesse für die jüdischen Dinge hätte haben sollen; auch findet man es auffällig, dass er die alttestamentlichen Schriften als ἱεραὶ βίβλοι bezeichnet (*Euseb.* IX, 24. 29, 15), und dass er hier so ausführliche Darstellungen der jüdischen Geschichte mittheilt, während er sonst die abenteuerlichste Unkenntniss derselben verräth. Gegenüber diesen Einwürfen ist jedoch die Echtheit von Hulleman (S. 156 f.), Müller (*Fragm.* III, 209), und namentlich Freudenthal (S. 174—184) mit überzeugenden Gründen vertheidigt worden. Die Frage ist übrigens nicht von hervorragender Bedeutung, da es ziemlich gleichgültig ist, ob die Excerpte von Alexander selbst oder einem Anderen zusammengestellt worden sind. Jedenfalls bürgt die ausserordentliche Verschiedenheit der Fragmente nach Form und Inhalt dafür, dass wir es mit Auszügen aus wirklich existirenden Sc[illegible]en und nicht mit der einheitlichen Arbeit eines Fälschers zu thun haben. Nur für die Altersbestimmung wäre es von Belang, wenn sich wirklich nachweisen liesse, dass die Zusammenstellung nicht von Alexander Polyhistor herrührt, insofern dann die Zeit Alexander's als Altersgrenze hinwegfiele. Die Fragmente an sich bieten keinen Anlass, sie in eine spätere Zeit zu setzen. Denn der jüngste unter den excerpirten Schriftstellern, dessen Zeit sich unabhängig von Alexander bestimmen lässt, ist Apollonius Molon (*Euseb.* IX, 19), ein griechischer Rhetor in der ersten Hälfte des ersten Jahrh. v. Chr. (s. unten Abschnitt VI).

Mit der biblischen Geschichte berührte sich auch ein anderes Werk des Alexander Polyhistor: die Geschichte der Chaldäer, in welcher er wesentlich dem Berosus folgte (der Titel ist nicht genau bekannt). Das Werk ist namentlich von Eusebius in der Chronik stark benützt. S. Gelzer, Julius Africanus II, 1, 24 ff.; auch Schrader, Zur Kritik der chronologischen Angaben des Alexander Polyhistor und des Abydenus (Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1880). In diesem Werke hat Alexander auch die jüdische Sibylle citirt (*Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23. *Cyrill. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 9c. *Syncell. ed. Dindorf* I, 81. Vgl. *Joseph. Antt.* I, 4, 3, Freudenthal S. 25 f.). In seiner Schrift über Italien fand sich die abenteuerliche Behauptung, dass das jüdische Gesetz von einer Frau Namens Moso stamme (*Suidas Lex. s. v.* Ἀλέξανδρος, Müller *fragm. n.* 25); und einer Schrift über Syrien gehört wahrscheinlich die Notiz an, dass Judäa seinen Namen von Juda und Idumäa, den Kindern der Semiramis, habe (*Steph. Byz. s. v.* Ἰουδαία, Müller *fragm. n.* 98—102). Eben diese seltsamen Behauptungen haben Anlass dazu gegeben, dem Alexander die Schrift περὶ Ἰουδαίων abzusprechen — sehr mit Unrecht; denn er schreibt einfach ab, was er in seinen Vorlagen findet. Je nach der Beschaffenheit dieser sind daher seine Notizen bald gut und bald schlecht. — Nur auf einer etwas leichtfertigen Combination beruht es, wenn die pseudojustin'sche *Cohort. ad Graec. c.* 9 dem Alexander auch eine Angabe über das Alter des Moses zuschreibt (s. meinen Aufsatz über Julius Africanus als Quelle der pseudojustin'schen *Cohortatio ad Graecos* in Brieger's Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II, 1878, S. 319 ff.).

Text der Fragmente περὶ Ἰουδαίων in: *Eusebii Evangelicae Praeparationis libri* XV *ed. Gaisford*, 4 Bde. Oxford 1843. — *Clementis Alex. Opera ed. Dindorf*, 4 Bde. Oxford 1869. — Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum T.* III, *p.* 211—230. — Die prosaischen Fragmente, z. Th. nach neuen Collationen der Handschriften, bei Freudenthal, Alex. Polyh. S. 219—236. — Ueber die Handschriften und Ausgaben des Eusebius s. Freudenthal S. 199—202 (über Freudenthal's Text-Recension: Schwartz in Pauly-Wissowa's Real-Enc. I, 1451). *Heikel, De praeparationis evangelicae Eusebii edendae ratione, Helsingforsiae* 1888. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 565—567. Gutschmid, Kleine Schriften IV, 377. Niese, *Josephi opera vol.* V *proleg. p.* VIII *sq.* XVI *sqq.* Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung 1892, S. 94 ff.

Vgl. überhaupt: Rauch, *De Alexandri Polyhistoris vita atque scriptis. Heidelb.* 1843 [v. Müller u. A. als „Rumpf" citirt]. — Cruice, *De Fl. Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate* (*Paris* 1844) *p.* 20—30. — Hulleman, *De Corn. Alexandro Polyhistore* (*Miscellanea philologa et paedagoga edd. gymnasiorum Batavorum doctores T.* I, 1849, *p.* 87—178). — C. Müller, *Fragm. hist. graec.* III, 206—244. — Vaillant, *De historicis qui ante Josephum Judaicas res scripsere, nempe Aristea, Demetrio, Eupolemo, Hecataeo Abderita, Cleodemo, Artapano, Justo Tiberiensi, Cornelio Alexandro Polyhistore* (*Paris* 1851, *Didot*) *p.* 88—98 [Nachtreter von Cruice]. — Creuzer, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 76 f. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 570 ff. — Westermann in Pauly's Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. I, 1 (2. Aufl. 1864) S. 734 f. — Freudenthal, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke. Bresl. 1875. — Reuss, Gesch. der heiligen Schriften A. T.'s (1881) § 520—521. — Unger, Wann schrieb Alexander Polyhistor? (Philolo-

gus Bd. XLIII, 1884, S. 528—531). **Ders.**, Die Blüthezeit des Alexander Polyhistor (Philologus Bd. XLVII, 1888, S. 177—183). — **Susemihl**, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 1892, S. 356—364. — **Schwartz** in Pauly-Wissowa, Real-Enc. der class. Altertumswissensch. I, 1449—1452.

1. Demetrius.

In demselben Jahrhundert, in welchem **Berosus** die Urgeschichte der Chaldäer und **Manetho** die der Aegypter verfasste, nur etwa 60 Jahre später als diese, bearbeitete ein jüdischer Hellenist **Demetrius** die Geschichte Israels in knapper chronologischer Form, gleichfalls wie jene nach den heiligen Urkunden. Als Titel des Werkes giebt *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 an: *περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων*. Und man hat schwerlich Ursache, an der Richtigkeit dieses Titels deshalb zu zweifeln, weil die Fragmente fast nur die älteste Zeit behandeln (so Freudenthal S. 205f.). Denn auch Justus von Tiberias z. B. hat in seiner Chronik der jüdischen Könige die Zeit Mosis behandelt; auch bei Philo heisst Moses *βασιλεύς* (*Vita Mosis fin.*). Das erste Fragment bei *Euseb. praep. ev.* IX, 21 behandelt die Geschichte **Jakob's** von seiner Auswanderung nach Mesopotamien bis zu seinem Tode. Am Schlusse wird noch die Genealogie des Stammes Levi bis zur Geburt des Aaron und Moses fortgeführt. Ein besonderes Augenmerk ist dabei auf die Chronologie gerichtet. Ja das Ganze ist weit mehr eine Feststellung der Chronologie, als eine eigentliche Geschichtserzählung. Für jedes einzelne Ereigniss im Leben Jakob's wird genau die Zeit festgestellt, z. B. für die Geburt jedes Einzelnen seiner zwölf Söhne und dergl. Natürlich müssen dabei manche Daten postulirt werden, für welche die heilige Schrift keinen Anhaltspunkt bietet. Ein grosser Theil der chronologischen Ansätze ist jedoch durch Combination, und zwar z. T. sehr complicirte Combination wirklicher Daten der heil. Schrift gewonnen. Ein zweites Fragment (*Euseb. Praep. ev.* IX, 29, 1—3), aus der Geschichte des **Moses**, beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Nachweis, dass Zippora, die Frau des Moses, von Abraham und der Ketura abstamme. Dies Fragment ist auch im *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 117 benützt, und unter ausdrücklicher Berufung auf Eusebius' **Chronik** citirt von *Leo Grammaticus* (*Cramer Anecdota Paris.* II, 256 = *Leo Grammaticus ed. Bekker p.* 24: *καθὼς ἱστορεῖ Δημήτριος, ὡς φάσκει Εὐσέβιος ἐν τῷ Χρονικῷ*) und *Georgius Cedrenus* (*ed. Bekker* I, 76, mit ganz derselben Citationsformel wie bei Leo Grammaticus). In einem dritten (*Euseb. Pr. ev.* IX, 29, 15) wird die Geschichte vom Bitterwasser (*Exod.* 15, 22ff.) berichtet. Endlich das chronologische

Fragment, welches *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 aufbewahrt hat, giebt genaue Bestimmungen über die Länge des Zeitraumes von der Wegführung der zehn Stämme und der Stämme Juda und Benjamin ins Exil bis auf Ptolemäus IV. — Eben dieses Fragment giebt uns auch Aufschluss über die Zeit des Demetrius. Denn es ist klar, dass er für seine Berechnungen die Zeit Ptolemäus' IV (222—205 vor Chr.) deshalb als Endpunkt gewählt hat, weil er selbst unter diesem Könige lebte. — Hieraus ergiebt sich zugleich ein wichtiger Anhaltspunkt für die Bestimmung des Alters der LXX. Dass nämlich Demetrius die Pentateuchübersetzung der LXX benützt hat, hat selbst Hody anerkannt, obwohl es seiner Tendenz, die geringe Verbreitung der LXX nachzuweisen, unbequem ist. — Bei einem Blick auf den Inhalt der Fragmente bedarf es nicht erst des Beweises, dass ihr Verfasser ein Jude war. Einem Heiden würde es sicher nicht in den Sinn gekommen sein, sich so peinlich um Berechnung und Ergänzung der biblischen Chronologie zu bemühen. Trotzdem hat ihn *Josephus* für einen solchen gehalten und ihn sogar mit Demetrius Phalereus verwechselt (*contra Apion.* I, 23 = *Euseb. Praep. evang.* IX, 42; vgl. Müller, *Fragm.* II, 369[a]. Freudenthal S. 170 Anm.). Und auch noch bei Neueren, z. B. Hody, findet sich die irrige Ansicht, dass er Heide gewesen sei. Das Richtige haben aber schon *Eusebius Hist. eccl.* VI, 13, 7 und nach ihm *Hieronymus De vir. illustr. c.* 38 (*ed. Vallarsi* II, 879).

Clemens Alex. Strom. I, 21, 141: *Δημήτριος δέ φησιν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων τὴν Ἰούδα φυλὴν καὶ Βενιαμὶν καὶ Λευὶ μὴ αἰχμαλωτισθῆναι ὑπὸ τοῦ Σεναχηρεὶμ, ἀλλ' εἶναι ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ταύτης εἰς τὴν ἐσχάτην, ἣν ἐποιήσατο Ναβουχοδονόσορ ἐξ Ἱεροσολύμων, ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι ὀκτὼ μῆνας ἕξ. ἀφ' οὗ δὲ αἱ φυλαὶ αἱ δέκα ἐκ Σαμαρείας αἰχμάλωτοι γεγόνασιν ἕως Πτολεμαίου τετάρτου* [222 vor Chr.] *ἔτη πεντακόσια ἑβδομήκοντα τρία μῆνας ἐννέα, ἀφ' οὗ δὲ ἐξ Ἱεροσολύμων ἔτη τριακόσια τριάκοντα ὀκτὼ μῆνας τρεῖς.* — Der Text dieses Fragmentes ist mehrfach corrumpirt. — 1) Unmöglich kann der in der biblischen Chronologie peinlich genaue Demetrius von der Wegführung der zehn Stämme bis zur Wegführung der Stämme Juda und Benjamin ein Intervall von 573—338 = 235 Jahren berechnet haben, da der Zwischenraum etwa hundert Jahre weniger beträgt. Es ist also entweder die Zahl 573 um hundert zu reduciren oder die Zahl 338 um hundert zu vergrössern. Letzteres ist ohne Zweifel das Richtige, da nachweisbar auch andere Chronologen der älteren Zeit den nachexilischen Zeitraum zu gross berechnet haben (s. oben bei Daniel S. 189 f.). Hat hiernach Demetrius für diese Zeit etwa 70 Jahre zu viel angesetzt, so ist es doch aus eben jenem Grunde durchaus unmotivirt, diesen Irrthum durch Aenderung von „Ptolemäus IV" in „Ptolemäus VII" zu beseitigen. Denn auch bei dem genauen Demetrius kann ein solcher Irrthum in der nachexilischen Zeit nicht auffallen, da ihn hier die biblischen Zahlen völlig im Stiche liessen. — 2) Durch Kürzung des Textes ist der Widersinn entstanden, dass zuerst ein *αἰχμαλωτισθῆναι ὑπὸ τοῦ Σεναχηρείμ* negirt, und dann doch von dieser *αἰχμαλωσία* an gerechnet

wird. Der Gedanke des ursprünglichen Textes ist ohne Zweifel der, dass die Stämme Juda und Benjamin von Sanherib nicht gefangen genommen, sondern nur gebrandschatzt wurden; und dass von diesem Plünderungszuge Sanherib's bis zur Wegführung Juda's und Benjamin's noch 128 Jahre verflossen. Mit dieser Rechnung stimmt dann auf's Beste, dass von der Wegführung der zehn Stämme bis zur Wegführung Juda's und Benjamin's 573 - 438 = 135 Jahre gezählt werden. Denn die Wegführung der zehn Stämme durch Salmanassar fand in der That etwa 7—8 Jahre vor dem Einfall Sanherib's in Judäa statt (II *Reg.* 18, 9—13).

Vgl. überhaupt: Vigerus' Anmerkungen zu seiner Ausg. der *Praep. evang.* des Eusebius (1628). — Huetius, *Demonstr. evang.* (*ed.* 5. *Lips.* 1703) *Prop.* IV *c.* 2 § 22 u. 30. — Hody, *De biblior. textibus* (1705) *p.* 107. — Valckenaer, *De Aristobulo p.* 18. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Rel.-Phil. II, 220 f. — Cruice, *De Fl. Josephi fide* (1844) *p.* 53—58. — C. Müller, *Fragm. hist. graec.* III, 207 *sqq.* — Vaillant, *De historicis qui ante Josephum Judaicas res scripsere* (*Paris* 1851) *p.* 45—52. — Herzfeld, Gesch. des V. Jisrael III, 486—488. 575 f. — M. Niebuhr, Gesch. Assur's und Babel's (1857) S. 101—104. — Freudenthal, Alexander Polyhistor (1875) S. 35—82. 205 ff. 219 ff. — Mendelssohn, Anzeige Freudenthal's in der Jenaer Lit.-Ztg. 1875 Nr. 6. — Siegfried, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 475. — Gutschmid, Jahrbb. für protestant. Theol. 1875, S. 744 ff. = Gutschmid, Kleine Schriften II, 186 ff. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1877, S. 68 ff. — Bloch, Die Quellen des Fl. Josephus (1879), S. 56 ff. — Gelzer, Julius Africanus I (1880) S. 87—89 (vermuthet, dass Demetrius von Julius Africanus benützt ist). — Karpeles, Gesch. der jüdischen Literatur I (1886) S. 224—226. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. (1888) S. 604—606. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit II, 647 f. — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895, S. 161 f.

2. Eupolemus.

Statt der trockenen chronologischen Berechnungen des Demetrius finden wir schon bei Eupolemus eine farbenreiche, mit dem Stoffe frei schaltende Erzählung, welche die biblische Geschichte durch allerlei Zuthaten weiter ausschmückt. Man hat früher drei Werke dieses Mannes unterschieden: 1) *Περὶ τῶν τῆς Ἀσσυρίας Ἰουδαίων*, 2) *Περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας*, 3) *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων* (so Kuhlmey S. 3). Hiervon kommt das erste schon deshalb in Wegfall, weil in dem Fragm. bei *Euseb. Praep. ev.* IX, 17: *Εὐπόλεμος δὲ ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας φησὶ πόλιν Βαβυλῶνα πρῶτον μὲν κτισθῆναι ὑπὸ τῶν κ. τ. λ.* die Worte *τῆς Ἀσσυρίας* sicher zum Folgenden zu beziehen sind (Rauch S. 21, Freudenthal S. 207). Der Titel *περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων* ist gesichert durch *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 153. Diesem Werke gehört aber ohne Zweifel auch das auf die Geschichte David's und

Salomo's bezügliche Fragment bei *Euseb. Praep. ev.* IX, 30—34 an, welches Alexander Polyhistor einer Schrift περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας entnommen haben will (Freudenthal S. 208). Somit erhalten wir statt der vermeintlichen drei in Wahrheit nur ein Werk. — Das erste Fragment (*Euseb. Praep. ev.* IX, 17) gehört wahrscheinlich dem Eupolemus gar nicht an (vgl. hierüber unten Nr. 6). Ein zweites, fast gleichlautend bei *Euseb. Pr. ev.* IX, 26 und *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 153, stellt Moses als den „ersten Weisen" hin, der den Juden die Kunde der Buchstabenschrift überliefert habe, die dann von den Juden zu den Phöniciern und von diesen zu den Hellenen übergegangen sei. Wie Eusebius haben dies Fragment auch das *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 117 und *Georgius Cedrenus ed. Bekker* I, 87, und wie Clemens *Cyrillus Alex. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 231[d]. Auf die Geschichte David's und Salomo's bezieht sich das grosse Fragment bei *Euseb. Pr. ev.* IX, 30—34. Es beginnt mit einer summarischen Chronologie von Moses bis David, erzählt dann kurz die Hauptthatsachen aus der Geschichte David's (*Euseb.* IX, 30) und theilt hierauf einen Briefwechsel zwischen Salomo und den Königen Uaphres von Aegypten und Suron von Phönicien wegen Unterstützung des Tempelbaues mit (*Euseb.* IX, 31—34; vgl. *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 130, *Chron. pasch. ed. Dind.* I, 168); zuletzt wird noch der Tempelbau selbst ausführlich beschrieben (*Euseb.* IX, 34). Der Briefwechsel mit Suron (= Hiram) ist aus II *Chron.* 2, 2—15, vgl. I *Reg.* 5, 15—25, entnommen; der mit Uaphres aber nach diesem Muster frei nachgebildet. Wahrscheinlich gehört dem Eupolemus auch das Fragm. bei *Euseb.* IX, 39 an, in welchem erzählt wird, wie Jeremias das Exil weissagt, und wie seine Weissagung durch die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar in Erfüllung geht. Das Fragment ist, nach der Lesart der besseren Handschriften, anonym, darf aber aus inneren Gründen dem Eupolemus zugeschrieben werden (Freudenthal S. 208 f.). — Ueber die Zeit des Eupolemus giebt uns wieder ein chronologisches Fragment bei *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 Aufschluss, welches in summarischer Weise die Zeit von Adam, resp. Moses bis zum 5. Jahre des Demetrius oder dem 12. des Ptolemäus berechnet. Unter jenem Demetrius ist wahrscheinlich (s. unten) Demetrius I Soter (162—150 v. Chr.) zu verstehen, wonach also Eupolemus im J. 158|157 v. Chr. oder bald darnach geschrieben haben würde. Er kann daher mit dem I *Makk.* 8, 17, II *Makk.* 4, 11 erwähnten Eupolemus identisch sein, wie von Vielen angenommen worden ist. — In diesem Falle wäre er Palästinenser, wofür allerdings auch der Umstand spricht, dass er neben der Uebersetzung der LXX, von welcher ihm sicher das

Buch der Chronik vorgelegen hat, auch den hebräischen Grundtext benützt zu haben scheint (Freudenthal S. 108. 119). — Ueber seine Nationalität: ob Jude oder Heide, gehen die Ansichten ähnlich wie bei Demetrius auseinander. *Josephus c. Apion.* I, 23 (= *Euseb. Praep. ev.* IX, 42) hat auch ihn für einen Heiden gehalten, und so noch Hody und Kuhlmey. Hingegen *Eusebius Hist. eccl.* VI, 13, 7 und *Hieronymus De viris illustr. c.* 38 | halten ihn für einen Juden. Und dies ist ohne Zweifel das Richtige, wie zuletzt Freudenthal (S. 83—85. 109f.) gezeigt hat.

Clemens Alex. Strom. I, 21, 141: *῎Ετι δὲ καὶ Εὐπόλεμος ἐν τῇ ὁμοίᾳ πραγματείᾳ τὰ πάντα ἔτη φησὶν ἀπὸ ᾿Αδὰμ ἄχρι τοῦ πέμπτου ἔτους Δημητρίου βασιλείας, Πτολεμαίου τὸ δωδέκατον βασιλεύοντος Αἰγύπτου, συνάγεσθαι ἔτη ͵ερμθ΄. ἀφ᾿ οὗ δὲ χρόνου ἐξήγαγε Μωυσῆς τοὺς ᾿Ιουδαίους ἐξ Αἰγύπτου ἐπὶ τὴν προειρημένην προθεσμίαν συνάγεσθαι ἔτη δισχίλια πεντακόσια ὀγδοήκοντα. [ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου τούτου ἄχρι τῶν ἐν ῾Ρώμῃ ὑπάτων Γαΐου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ συναθροίζεται ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι].* — Auch in diesem Fragment ist der Text fehlerhaft. Sicher ist vor allem, dass die Zahl 2580 in 1580 zu verbessern ist, da Eupolemus von Moses bis auf seine Zeit nicht 2580 Jahre gerechnet haben kann. Sodann aber verursacht der Synchronismus des 5. Jahres des Demetrius und des 12. des Ptolemäus Schwierigkeiten. Denn mit dem 5. Jahre Demetrius' II (= 142/141 v. Chr.) trifft überhaupt kein 12. Jahr eines Ptolemäers zusammen. Mit dem 5. Jahre Demetrius' I (= 158/157) berührt sich zwar das 12. des Ptolemäus VII (= 159/158). Aber Ptolemäus VII Physkon war damals nur Beherrscher von Cyrenaica. In Aegypten regierte gleichzeitig sein Bruder Ptolemäus VI Philometor, der jedoch schon 4 Jahre früher die Regierung angetreten hatte. Man wird also entweder mit Gutschmid die ganze Angabe über Ptolemäus für Glossem zu halten oder, was einfacher ist, die Zahl zu ändern haben. Wie dem auch sei — für die Annahme, dass Demetrius I Soter gemeint sei, spricht namentlich der Umstand, dass jedenfalls Clemens Alex. es so angesehen hat. Denn er berechnet vom 5. Jahre des Demetrius bis zum Consulat des Cn. Domitius Calvinus und C. Asinius Pollio (diese Namen stecken sicher in den corrumpirten Worten *Γαΐου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ*), d. h. bis zum J. 40 vor Chr., in welchem Herodes zum König ernannt wurde (*Joseph. Antt.* XIV, 14, 5), 120 Jahre, was nothwendig auf Demetrius I zurückführt, wenn die Rechnung auch nicht ganz genau ist. — Die Schlussworte hat am besten wohl Gutschmid hergestellt durch die Ergänzung *Γναίου Δομετίου καὶ ᾿Ασινίου ὑπὸ Κασιανοῦ συναθροίζεται.* Ueber den Chronologen Cassianus, welchen Clemens Alex. öfters citirt, s. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 632—636, Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 202 f., Krüger, Gesch. der altchristl. Litt. § 29.

Vgl. überhaupt: Huetius, *Demonstr. evang. Prop.* IV *c.* 2 § 29. — Hody, *De biblior. textibus p.* 106. — Valckenaer, *De Aristobulo p.* 18. 24. — Dähne, Geschichtl. Darstellung II, 221 f. — Kuhlmey, *Eupolemi fragmenta prolegomenis et commentario instructa. Berol.* 1840. — Rauch, *De Alex. Polyh. p.* 20—22. — Cruice, *De Fl. Jos. fide p.* 58—61. — C. Müller, *Fragm. hist. gr.* III, 207 *sqq.* — Vaillant, *De historicis etc. p.* 52—59. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 481—483. 572—574. — M. Niebuhr, Gesch. Assur's S. 353—356. — Cobet, in: *Λόγιος ῾Ερμῆς ἐκδ. ὑπὸ Κόντου*

Bd. I (Leyden 1866) S. 168 f. — Ewald, Gesch. d. V. Isr. I, 76. VII, 91. 92. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 82 ff. 105—130. 208 ff. 225 ff. — Siegfried, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 476 ff. — Gutschmid, Jahrbb. f. prot. Theol. 1875, S. 749 ff. = Gutschmid, Kleine Schriften II, 191 ff. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1877, S. 61 ff. — Bloch, Die Quellen des Fl. Josephus (1879) S. 58 ff. — Merzbacher, in Sallet's Zeitschr. für Numismatik V, 1878, S. 313—315. — Karpeles, Gesch. der jüd. Literatur I, 1886, S. 230—232. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. 1888, S. 599—603. — Unger, Philologus XLVII, S. 178—181. — Kuenen, Gesammelte Abhandlungen 1894, S. 116 ff. (in der Abh. über den Stammbaum des masoretischen Textes). — Schlatter, Eupolemus als Chronolog und seine Beziehungen zu Josephus und Manetho (Theol. Stud. und Krit. 1891, S. 633—703) [häuft unbewiesene Hypothesen]. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. II, 648—651. — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895, S. 157—161.

| 3. Artapanus.

Noch weiter als Eupolemus entfernt sich Artapanus in seiner Schrift περὶ Ἰουδαίων von der nüchternen schmucklosen Art des Demetrius. Bei ihm wird die biblische Geschichte schon ganz methodisch durch abgeschmackt-phantastische Zuthaten ausgeschmückt oder vielmehr umgedichtet; und diese Umdichtung steht durchweg im Dienste der Tendenz einer Glorificirung des jüdischen Volkes. Ein Hauptaugenmerk ist dabei auf den Nachweis gerichtet, dass die Aegypter alle nützlichen Kenntnisse und Einrichtungen den Juden verdanken. So erzählt gleich das erste Fragment (*Euseb. Praep. ev.* IX, 18), dass Abraham, als er nach Aegypten eingewandert war, den König Pharethothes (oder Pharetones) in der Astrologie unterrichtete. Ein zweites (*Euseb.* IX, 23) berichtet, wie Joseph, vom König zum obersten Verwalter des Landes erhoben, für bessere Bebauung des Landes sorgte. Vollends aber das grosse Stück über Moses (*Euseb.* IX, 27) führt den ausführlichen Nachweis, dass dieser der eigentliche Begründer aller Cultur in Aegypten war — selbst der Götterverehrung. Er ist es nämlich, den die Griechen Musaeus nennen [19]), der Lehrer des Orpheus, der Urheber

19) Die Form *Μουσῆς* für Moses findet sich in den Zauberpapyri, so in dem zweiten Berliner Papyrus von Parthey *vers.* 115 (Abh. der Berliner Akad. 1865), im Papyrus XLVI des brit. Museums *vers.* 110 (Wessely, Denkschriften der Wiener Akad. Bd. 36, 2. Abth. S. 129, *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus.* 1893 *p.* 68), im Papyrus CXXI des brit. Museums *vers.* 619 (*Kenyon p.* 104); am häufigsten in dem ersten Leidener Papyrus von Leemans (*Papyri Graeci Musei Lugduni-Batavi ed. Leemans t.* II, 1885, *Index p.* 302); doch kommt in letzterem auch *Μωυσης* vor.

einer Menge nützlicher Erfindungen und Kenntnisse: der Schifffahrt und Baukunst und Kriegskunde und der Philosophie. Er hat auch das Land in 36 Nomen getheilt und einem jeden Nomos befohlen, Gott zu verehren; auch hat er den Priestern die heiligen Schriftzeichen übergeben. Auch die staatlichen Verhältnisse hat er in Ordnung gebracht. Darum ist er von den Aegyptern geliebt und Hermes genannt worden *διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν*. Der König Chenephres aber suchte aus Neid ihn aus dem Wege zu schaffen. Doch führten alle Mittel, die er wählte, nicht zum Ziel. Als Chenephres gestorben war, erhielt Moses von Gott den Befehl, sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien. Die Geschichte des Auszuges und alles dessen, was ihm voranging, namentlich der Wunder, durch welche die Erlaubniss zum Auszug erzwungen wurde, wird dann im Anschluss an die biblische Erzählung, aber ebenfalls mit vielen Zuthaten und Ausschmückungen, ausführlich erzählt. — Einzelne Züge aus dieser Geschichte werden auch unter ausdrücklicher Berufung auf Artapanus bei *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 154, im *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 117, im *Chron. anonym.* bei *Cramer Anecdota Paris.* II, 176, bei *Georgius Cedrenus ed. Bekker* I, 86—87 (hier ohne Nennung des Artapanus) und bei *Dionysius* von Telmahar (s. Gelzer, Julius Africanus II, 1, 400) erwähnt. Spuren der Benützung lassen sich namentlich bei Josephus nachweisen (s. Freudenthal S. 169—171). — Je deutlicher in der Tendenz des Ganzen der jüdische Verfasser sich verräth, um so auffallender scheint es, dass Moses und die Patriarchen als Begründer des ägyptischen Göttercultus dargestellt | werden. Jakob und seine Söhne gründen die Heiligthümer zu Athos und Heliopolis (23, 4), Moses weist jeden Nomos an, „den Gott zu verehren“ (27, 4: *τὸν θεὸν σεφθήσεσθαι*), er verordnet die Heiligung des Ibis (27, 9) und des Apis (27, 12). Mit einem Worte: der ägyptische Cultus wird auf jüdische Autoritäten zurückgeführt. Diese Thatsache hat Freudenthal durch die Annahme erklärt, dass der Verf. zwar Jude sei, aber für einen Heiden und zwar einen ägyptischen Priester gelten wolle (S. 149f. 152f.) — schwerlich richtig. Denn nirgends tritt ein solches Bestreben deutlich hervor. Namentlich würde bei dieser Tendenz doch nicht ein ganz unbekannter Name wie Artapanus als Schild gewählt worden sein[20]. Und jene Erscheinungen werden damit gar nicht erklärt. Denn gerade wenn die Schrift unter heidnischer Maske aufträte, wäre zu

20) Der Name ist persisch, wie Artabazus, Artaphernes, Artavasdes, Artaxerxes, und kommt auch in der Form Artabanus vor. Aber ein Perser dieses Namens, der in religiösen Dingen eine Autorität wäre, ist nicht bekannt.

erwarten, dass im Namen dieser anerkannten Autorität energisch gegen die Gräuel des Götzendienstes geeifert würde, wie dies z. B. von der Sibylle (III, 30) und von Pseudo-Aristeas (*p.* 38, 14 *sq. ed. Mor. Schmidt*) thatsächlich geschieht. Es bleibt also unter allen Umständen die auffallende Thatsache bestehen, dass ein jüdischer Schriftsteller Moses als Begründer des ägyptischen Göttercultus dargestellt hat. Aber so auffällig dies scheinen mag: es erklärt sich aus der Tendenz des Ganzen und ist gerade charakteristisch für diese Art von Judenthum. Moses hat eben alle Cultur gebracht, auch die religiöse. Dies und nichts Anderes ist der Sinn. Und dabei ist zu beachten, dass der heidnische Cultus doch im Grunde in ziemlich ungefährlichem Lichte dargestellt wird. Denn die heiligen Thiere werden nicht sowohl angebetet, als vielmehr um ihrer Nützlichkeit willen „geweiht" — wir müssen wohl hinzudenken: τῷ θεῷ. Immerhin haben wir es auch so noch mit einem jüdischen Schriftsteller zu thun, dem der Glanz und die Ehre des jüdischen Namens mehr am Herzen lagen, als die Reinheit der Gottesverehrung. Vielleicht hat auch die apologetische Absicht mitgewirkt, die Juden, die als Verächter der Götter verschrieen waren, gerade als Begründer religiöser Culte erscheinen zu lassen. Dass der Verf. ein Aegypter war, bedarf bei dem starken Hervortreten der ägyptischen Beziehungen nicht erst des Beweises. — In Betreff der Zeit lässt sich bei ihm und den Folgenden nur so viel mit Bestimmtheit sagen, dass er vor Alexander Polyhistor gelebt hat.

Vgl. überhaupt: Huetius, *Demonstr. evang. Prop.* IV, *c.* 2 § 62. — Valckenaer, *De Aristobulo p.* 26. — Dähne, Geschichtl. Darstellung II, 200—203. — Rauch, *De Alexandro Polyhistore p.* 22 *sq.* — C. Müller, *Fragm.* III, 207 *sqq.* — Vaillant, *De historicis etc. p.* 74—83. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 483—486. 574. — Cobet im *Λόγιος Ἑρμῆς* I, 170. 171. — Ewald II, 129. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 143—174. 215 ff. 231 ff. — Bloch, Die Quellen des Josephus S. 60 ff. — Gutschmid, Kleine Schriften II, 184 f. — Karpeles, Gesch. der jüd. Litt. I, 228—230. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 606 f. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. II, 646 f. — Willrich, Juden und Griechen S. 168 f.

| 4. Aristeas.

Aus der Schrift eines sonst nicht bekannten Aristeas *περὶ Ἰουδαίων* ist bei *Euseb. Praep. ev.* IX, 25 ein Fragment mitgetheilt, in welchem die Geschichte Hiob's in Uebereinstimmung mit der Bibel kurz erzählt wird. Die Geschichte selbst bietet nichts Bemerkenswerthes dar. Nur die Personalien sowohl Hiob's als seiner

Freunde sind auf Grund anderweitigen biblischen Materiales ergänzt. So heisst es von Hiob, er habe früher Jobab geheissen, indem offenbar *Ἰώβ* identificirt ist mit *Ἰωβάβ Gen.* 36, 33. Auf Grund dieser Identificirung wird dann Hiob zu einem Nachkommen Esau's gemacht; denn Jobab war ein Sohn des Serach (*Gen.* 36, 33) und dieser ein Enkel Esau's (*Gen.* 36, 10 u. 13). Freilich soll nach dem Auszug des Alexander Polyhistor Aristeas erzählt haben, dass Esau selbst „die Bassara geheirathet und mit ihr den Hiob erzeugt habe" (*τὸν Ἠσαῦ γήμαντα Βασσάραν ἐν Ἐδὼμ γεννῆσαι Ἰώβ*). Allein höchst wahrscheinlich beruht dies auf einem ungenauen Referat des Alexander Polyhistor; denn der aus der Bibel schöpfende Aristeas wird den Jobab sicherlich nicht als Sohn, sondern richtig als Urenkel Esau's bezeichnet haben. Aus *Gen.* 36, 33 stammt auch der Name der Bassara als der Mutter Hiob's (*Ἰωβὰβ υἱὸς Ζαρὰ ἐκ Βοσόρρας*, wo freilich Bosra in Wirklichkeit nicht die Mutter, sondern die Heimath Jobab's bezeichnet). — Unser Verfasser hat bereits die Septuaginta-Uebersetzung des Buches Hiob benützt. Merkwürdig ist aber, dass in der Nachschrift der LXX zu Hiob die Personalien Hiob's ganz ebenso wie von Aristeas zusammengestellt werden. Freudenthal hält es für sicher, dass diese Nachschrift erst aus Aristeas geschöpft ist.

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragm.* III, 207 *sqq.* — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 488 f. 577—579. — Ewald VII, 92. — Freudenthal, Alex. Polyhistor S. 136—143. 231. — Susemihl II, 651.

5. Kleodemus oder Malchus.

Ein classisches Beispiel für die im ganzen Bereiche des Hellenismus beliebte Vermengung einheimischer (orientalischer) und griechischer Sagen scheint die Schrift eines gewissen Kleodemus oder Malchus dargeboten zu haben, über die uns leider nur eine kurze Notiz erhalten ist. Die betreffende Mittheilung des Alexander Polyhistor hat *Eusebius Praep. ev.* IX, 20 nicht direct aus Alexander Polyhistor, sondern aus *Josephus Antt.* I, 15 entnommen, der seinerseits den Alexander wörtlich citirt. Der Verfasser wird hier bezeichnet als *Κλεόδημος ὁ προφήτης ὁ καὶ Μάλχος, ὁ ἱστορῶν τὰ περὶ Ἰουδαίων καθὼς καὶ Μωϋσῆς ἱστόρησεν ὁ νομοθέτης αὐτῶν.* Sowohl der semitische Name Malchus, als der Inhalt seines Werkes beweist, dass der Verfasser kein Grieche, sondern entweder Jude oder Samaritaner war. Freudenthal zieht letztere Annahme vor, hauptsächlich wegen der Vermengung griechischer und jüdischer Sagen. Dieselbe ist aber bei einem Juden um 200—100 vor Chr.

ebenso gut möglich, wie bei einem Samaritaner. — In dem Werke dieses Malchus war erzählt, dass Abraham von der Ketura drei Söhne hatte, *Ἀφέραν Ἀσουρεὶμ Ἰάφραν*, von welchen die Assyrer und die Stadt Aphra und das Land Afrika den Namen haben. Die Orthographie der Namen (die ich nach Freudenthal gegeben habe) schwankt sehr. Identisch sind damit offenbar *Gen.* 25, 3—4: אַשּׁוּרִם, עֵיפָה und עֵפֶר. Während aber *Gen.* 25 arabische Stämme gemeint sind, leitet unser Verfasser ganz andere ihm bekannte Völkerschaften davon ab. Und er erzählt dann weiter, die drei Söhne Abraham's seien mit Herakles gegen Libyen und Antäus gezogen, und Herakles habe die Tochter des Aphra geheirathet und mit ihr den Diodorus erzeugt, dessen Sohn hinwieder Sophonas (oder Sophax) gewesen sei, von welchem die Sophaker den Namen hätten. — Die letzteren Sagen finden sich auch bei *Plutarch. Sertor. c.* 9, nur dass hier das genealogische Verhältniss des Diodorus und Sophax umgekehrt ist: Herakles erzeugt mit Tinge, der Wittwe des Antäus, den Sophax; und des letzteren Sohn ist Diodorus [21]).

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragm.* III, 207 *sqq.* — *Vaillant, De historicis etc. p.* 72—74. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 489. 575. — Ewald VII, 91. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 130—136. 215. 230. — Siegfried, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1875, S. 476 f. — Susemihl II, 652.

6. Ein Anonymus.

Unter den Excerpten des Alexander Polyhistor finden sich *Euseb. Praep. ev.* IX, 17 und 18 zwei, die ihrem Inhalte nach offenbar identisch sind, wenn auch das letztere viel kürzer ist als das erstere. Das längere Excerpt (*Euseb.* IX, 17) giebt sich als ein Auszug aus Eupolemus, welcher berichte, dass Abraham in der [drei]zehnten Generation aus dem Geschlecht der Giganten entsprossen sei, welche nach der grossen Fluth den babylonischen Thurm gebaut hätten. Er selbst, Abraham, sei aus Chaldäa nach Phönizien ausgewandert und habe den Phöniziern gelehrt *τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τὰ ἄλλα πάντα*. Auch im Krieg habe er sich ihnen nützlich erwiesen. Dann sei er wegen einer Hungersnoth nach Aegypten gezogen, wo er bei den Priestern in Heliopolis gelebt und ihnen Vieles mitgetheilt | und sie *τὴν ἀστρολογίαν καὶ τὰ λοιπά* gelehrt habe. Der

21) Dass Plutarch hier aus einem Werk des Königs Juba geschöpft habe (wie *Müller, Fragm. hist. gr.* III, 471 annimmt), ist nicht erweislich. S. Susemihl II, 652.

eigentliche Erfinder der Astrologie sei aber Henoch, der sie von den Engeln empfangen und den Menschen mitgetheilt habe. — Im Wesentlichen dasselbe, nur viel kürzer, wird in dem zweiten Excerpt *Euseb.* IX, 18 erzählt, welches Alexander Polyhistor aus einer anonymen Schrift entnommen hat (ἐν δὲ ἀδεσπότοις εὕρομεν). Wenn schon dieses Parallel-Verhältniss auffallend ist, so kommt noch hinzu, dass das längere Excerpt schwerlich aus Eupolemus sein kann. Eupolemus war Jude; in dem Excerpt wird aber der Garizim erklärt durch ὄρος ὑψίστου. Auch war nach Eupolemus Moses der erste Weise (*Eus.* IX, 26), während in dem Excerpt bereits Abraham als Vater aller Wissenschaft verherrlicht wird. Es ist daher eine ansprechende Vermuthung Freudenthal's, dass die Vorlage beider Stücke identisch ist, nämlich eine anonyme Schrift eines Samaritaners, und dass das längere Excerpt von Alexander aus Versehen dem Eupolemus zugeschrieben worden sei. — Auch in dieser Schrift waren, was hier noch zu erwähnen ist, zum Theil griechische Sagen mit der biblischen Geschichte verschmolzen.

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragm.* III, 207 *sqq.* — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 82—103. 207 f. 223 ff. — Siegfried, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1875, S. 476. — Susemihl II, 652.

7. Jason von Cyrene und das zweite Makkabäerbuch.

Die von Alexander Polyhistor excerpirten Schriftsteller haben vorwiegend die ältere biblische Geschichte bearbeitet. Ein Beispiel dafür, dass die hellenistischen Juden auch bedeutsame Epochen der späteren, von ihnen selbst erlebten jüdischen Geschichte behandelten, ist das Werk des Jason von Cyrene, welches unserem sogenannten zweiten Makkabäerbuche zu Grunde liegt. Letzteres ist nämlich, wie der Verfasser selbst sagt, nur ein Auszug (ἐπιτομή II *Makk.* 2, 26. 28) aus dem grösseren Werke eines gewissen Jason von Cyrene (II *Makk.* 2, 23). Das Originalwerk hat fünf Bücher umfasst, die in unserem zweiten Makkabäerbuche in eines zusammengezogen sind (II *Makk.* 2, 23). Der Inhalt des ersteren scheint also dem des letzteren parallel gewesen zu sein. Der uns erhaltene Auszug berichtet zuerst von einem misslungenen Angriff auf den Tempelschatz, welcher noch zur Zeit des Seleucus IV († 175 v. Chr.) durch dessen Minister Heliodorus unternommen wurde; er erzählt dann weiter die Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes und den Abfall eines Theiles der Juden, und endlich die makkabäische Erhebung

und den Verlauf derselben bis zu dem entscheidenden Siege des Judas über Nikanor (161 vor Chr.). Das Buch umfasst also einen Zeitraum von fünfzehn Jahren | (175—161 v. Chr.). — Die erzählten Ereignisse sind zu einem grossen Theile dieselben, wie im ersten Makkabäerbuche. Aber die Erzählung weicht doch in sehr vielen Einzelheiten, zum Theil sogar in der Reihenfolge der Begebenheiten, von dem Berichte des ersten Makkabäerbuches ab. Die Abweichungen sind der Art, dass man kaum eine Bekanntschaft unseres Verfassers mit dem Berichte des ersten Makkabäerbuches annehmen kann (gegen Hitzig, Gesch. des Volkes Israel II, 415). Dabei unterliegt es keinem Zweifel, dass im Grossen und Ganzen die schlichte, offenbar auf guten einheimischen Quellen ruhende Erzählung des ersten Makkabäerbuches den Vorzug verdient vor der rhetorischen Darstellung des zweiten. Andererseits bietet doch auch das letztere, namentlich in der Vorgeschichte der makkabäischen Erhebung, eine Fülle selbständigen Details, an dessen Geschichtlichkeit zu zweifeln kein Grund vorliegt. Es muss also angenommen werden, dass auch dem Jason von Cyrene gleichzeitige Quellen zu Gebote gestanden haben; wahrscheinlich aber keine schriftlichen, sondern nur die mündlichen Berichte von Zeitgenossen, welche aus der Erinnerung die Ereignisse jener fünfzehn Jahre erzählten. Wenn solche Berichte dem Jason nicht direct von den Betheiligten, sondern durch eine Reihe von Mittelgliedern zugekommen sind, so erklärt sich beides: sowohl die Reichhaltigkeit als die Ungenauigkeit des Details.

Ist die Annahme richtig, dass Jason von Cyrene die erzählte Geschichte aus dem Munde von Zeitgenossen geschöpft hat, so wird er nicht lange nach dem J. 161 v. Chr. geschrieben haben. Jedenfalls darf man, wenn man nicht noch schriftliche Quellen einschieben will, den Zwischenraum zwischen den Ereignissen und der Zeit des Verfassers nicht allzugross annehmen, da sonst die Kenntniss so zahlreicher und doch relativ richtiger Einzelheiten nicht mehr möglich wäre. Gegen die Annahme eines so frühen Ursprungs spricht auch nicht der sagenhafte Charakter mancher Erzählungen (z. B. von dem Märtyrertod des Eleasar und der sieben Brüder, II *Makk.* 6—7). Denn zur Bildung solcher Sagen, zumal fern vom Schauplatz der Ereignisse, ist ein Zeitraum von einigen Decennien mehr als genügend. Die unhistorische Notiz 15, 37, dass seit dem Siege über Nikanor Jerusalem in den Händen der Hebräer geblieben sei, kann freilich nur von einem den Ereignissen sehr ferne Stehenden geschrieben sein. Aber sie rührt auch kaum von Jason, sondern vom Epitomator her. — Weshalb die Erzählung gerade mit dem Siege über Nikanor abbricht, ist einiger-

massen räthselhaft. Vielleicht war dieser Schluss gar nicht von Jason beabsichtigt.

Ein Jason von Cyrene hat seinen Namen an dem Tempel Tutmes' III in Aegypten eingeschrieben (*Πασιμενης Κυρηναιος B Ιασων Κυρηναιος A*, mitgetheilt von *Sayce*, *Revue des études grecques t.* VII, 1894, *p.* 297). Der Schriftcharakter weist nach Sayce auf das dritte Jahrh. vor Chr. T. R(einach) bemerkt dazu, die Form der Buchstaben schliesse nicht schlechthin (*pas absolument*) die Hypothese aus, dass dieser Jason mit dem unserigen identisch sei. Auch wäre es nicht ohne Beispiel, dass ein Jude seinen Namen an einem heidnischen Tempel eingeschrieben hätte. Aber bei einem so glaubenstreuen Juden wie Jason ist dies doch unwahrscheinlich.

In Betreff der Zeit des Epitomators lässt sich nur sagen, dass er wohl älter ist, als Philo, der unser Buch bereits gekannt zu haben scheint. — Sowohl das Originalwerk als der Auszug sind ohne Zweifel ursprünglich griechisch geschrieben. Denn unser Buch unterscheidet sich durch seinen rhetorischen griechischen Stil gerade sehr charakteristisch von dem hebräischen Annalen-Stil des ersten Makkabäerbuches. — Auch noch in anderer Beziehung ist unser zweites Buch dem ersten sehr unähnlich: es will direct erbaulich wirken durch die Erzählung von dem Glaubens-Heroismus der Makkabäer und von den wunderbaren Begebenheiten, durch welche Gott den Bestand der jüdischen Religion und des jüdischen Cultus gerettet hat.

In keinem Zusammenhang mit dem Buche selbst stehen die zwei Briefe, welche jetzt demselben vorangestellt sind (II *Makk.* 1—2, 18). Es sind Briefe der palästinensischen Juden an die ägyptischen, durch welche die letzteren zur Feier des Tempelweihfestes aufgefordert werden. Offenbar sind es zwei ursprünglich selbständige Schriftstücke, die erst von späterer Hand (noch nicht vom Epitomator) mit unserem Buche verbunden worden sind. Ihr Zweck ist eben, auf die Feier des Tempelweihfestes bei den ägyptischen Juden hinzuwirken.

Ohne jeden Anhaltspunkt ist die Meinung Schlatter's, dass das Werk des Jason von Cyrene nicht nur dem Verf. des zweiten, sondern auch dem des ersten Makkabäerbuches vorgelegen habe.

In Philo's Schrift *Quod omnis probus liber* § 13 (*Mang.* II, 459) wird geschildert, auf welche Weise manche Tyrannen die Frommen und Tugendhaften verfolgt haben. Die einzelnen Züge dieser Schilderung erinnern so sehr an das im zweiten Makkabäerbuch gezeichnete Bild des Antiochus Epiphanes, dass eine Bekanntschaft Philo's mit diesem Buche kaum zu bezweifeln ist. Vgl. Lucius, Der Essenismus (1881) S. 36—39. — Josephus hat zwar ein paar Notizen mit unserem Buche gemein, die im ersten Makkabäerbuche fehlen

(s. Grimm, Exeget. Handbuch zu II. Makk. S. 13). Es ist aber trotzdem sehr unwahrscheinlich, dass er das zweite Makkabäerbuch gekannt hat (s. Grimm S. 20). — Ganz und gar auf dem Inhalte des letzteren beruht dagegen die philosophische Mahnrede, welche unter dem Titel des vierten Makkabäerbuches bekannt ist, desgleichen die späteren Behandlungen der Geschichte von den makkabäischen Märtyrern in der jüdischen Haggada (Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 124).

Die christlichen Zeugnisse beginnen mit *Hebr.* 11, 35; denn das ἐτυμπανίσθησαν geht augenscheinlich auf II *Makk.* 6, 19. 28 zurück (ἐπὶ τὸ τύμπανον προσῆγε, ἐπὶ τὸ τύμπανον εὐθέως ἦλθε), wie denn auch noch andere Anspielungen in *Hebr.* 11, 35 f. an II *Makk.* 6—7 erinnern. Vgl. Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 339, und Bleek's Commentar zu *Hebr.* 11, 35 f. — Das älteste Citat ist: *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 97: Ἀριστοβούλῳ . . . οὗ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομήν (vgl. II *M.* 1, 10). — *Hippolytus* nimmt in der Schrift *de Christo et Antichristo c.* 49 (*Lagarde p.* 25 = *Achelis p.* 33) Bezug auf unser Buch mit den Worten: καὶ ταῦτα μὲν . . . σεσήμανται ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς. Auch im Danielcommentar ist unser Buch benützt II, 20. III, 4 *ed. Bonwetsch* 1897 *p.* 80, 124.

Origenes beruft sich wiederholt auf mehrere Stellen unseres Buches zum Beweise für wichtige dogmatische Lehren: 1) Auf II *Makk.* 7, 28 (ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός) für die Lehre von der Schöpfung *ex nihilo*: *comment. in Joann. t.* I *c.* 18 (*Lommatzsch* I, 37), *de principiis* II, 1, 5 (*Lommatzsch* XXI, 142). — 2) Auf II *Makk.* 15, 14 (ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ | τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερεμίας) für die Lehre von der Fürbitte der Heiligen: *Comment. in Joann. t.* XIII *c.* 57 (*Lommatzsch* II, 120), *in Cant. Cant. lib.* III (*Lommatzsch* XV, 26), *de oratione c.* 11 (*Lommatzsch* XVII, 125). — 3) Ausserdem erwähnt er namentlich die Geschichte des Eleasar und der sieben makkabäischen Brüder (II *Makk.* 6, 18—7 *fin.*) als glorreicher Beispiele des Märtyrermuthes, sehr ausführlich in der *Exhortatio ad martyrium c.* 22—27 (*Lommatzsch* XX, 261—268); vgl. auch *comment. in epist. ad Rom. l.* IV *c.* 10 (*Lommatzsch* VI, 305). — 4) Sonstige Citate bei Origenes: *fragm. in Exod.* (*Lommatzsch* VIII, 302), *contra Cels.* VIII, 46 *fin.* (*Lommatzsch* XX, 176).

Auch Cyprian citirt hauptsächlich die Geschichte von den makkabäischen Märtyrern II *Makk.* 6—7 (*ad Fortunatum c.* 11 und *testim.* III, 17). — Ueberhaupt sind diese makkabäischen Märtyrer mit Vorliebe von den Kirchenvätern behandelt worden (vielfach mit Benützung des sogenannten vierten Makkabäerbuches); ja schliesslich sind sie unter die christlichen Heiligen versetzt worden. Das Material hierüber s. in Wetstein's Anm. zu *Origenes, Exhort. ad martyr. c.* 23 (*Lommatzsch* XX, 262), und in den *Vitae Sanctorum* (Lipomannus, Surius, Bollandisten, Nilles' *Kalendarium manuale* 1879, 2. Aufl. 1896) zum 1. August; einiges auch bei Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (1869) S. 29 ff. Creuzer, Stud. und Krit. 1853, S. 85 f. Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms (2. Aufl. 1872) S. 50 ff. Ein Gedicht *de martyrio Maccabaeorum* auch im Anhang zu *Cypriani Galli poetae Heptateuchos ed. Peiper* (*Corpus script. eccl. lat. vol.* XXIII) 1891. Syrische Bearbeitungen giebt *Bensly, The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac, Cambridge* 1895 (Theol. Litztg. 1896 *col.* 10).

Die Bezeichnung als zweites Makkabäerbuch findet sich zuerst bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 9 *fin.*: Ἀριστόβουλος οὗτος δ' αὐτὸς

ἐκεῖνος, οὗ καὶ ἡ δευτέρα τῶν Μακκαβαίων ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου μνημονεύει. — *Hieronymus*, *Prol. galeatus* zu den Büchern Samuelis (*Vallarsi* IX, 459): *Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque φράσει probari potest.* — Dieselbe Zählung ist aber schon bei Hippolytus und Origenes vorauszusetzen, da sie das andere Buch das erste nennen, s. oben S. 142.

In Betreff der Handschriften, Ausgaben und alten Uebersetzungen gilt für unser Buch fast dasselbe wie beim ersten Makkabäerbuche (S. 143 f.). Zu bemerken ist nur: 1) dass im *cod. Sinaiticus* das zweite Makkabäerbuch nicht erhalten ist; und 2) dass ausser der in die Vulgata übergegangenen alten lateinischen Uebersetzung (diese allein kannte *Sabatier*, *Biblior. sacror. Lat. versiones antiquae t.* II) noch zwei andere existiren: a) eine in einem *cod. Ambrosianus*, woraus sie Peyron herausgegeben hat (*Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita* 1824, *p.* 73 *sqq.*; die für Ceriani's *Monumenta sacra et prof. t.* I *fasc.* 3 in Aussicht gestellte Ausgabe desselben Textes ist meines Wissens noch nicht erschienen); und b) eine bisher nicht edirte in derselben Madrider Handschrift, welche auch den vollständigen *Vet. Lat.* des ersten Makkabäerbuches enthält (s. *Berger*, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques t.* XXXIV, 2e *partie*, 1893, *p.* 148—150, mit Proben des Textes). Einen aus *Vulg.* und *Vet. Lat.* gemischten Text giebt eine Lyoner Handschrift, s. *Berger l. c. p.* 150—152. Ueber beide Handschriften s. auch *Berger*, *Histoire de la Vulgate* 1893, *p.* 22 *sq.* 62.

Auch die exegetische und kritische Literatur ist für unser Buch fast durchweg dieselbe wie beim ersten Makkabäerbuche (S. 144 ff.). — Im Exegetischen Handbuch zu den Apokryphen behandelt der von Grimm bearbeitete 4. Thl. (Leipzig 1857) das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer. — Sonst ist noch hervorzuheben: [H. Eberh. Glo. Paulus], Ueber das zweyte Buch der Maccabäer (Eichhorns Allg. Biblioth. der bibl. Literatur Bd. I, 1787, S. 233—241). — *Bertheau*, *De secundo libro Maccabaeorum, Gotting.* 1829. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 443—456. — *Patrizzi*, *De consensu utriusque libri Machabaeorum, Romae* 1856. — Cigoi, Historisch-chronologische Schwierigkeiten im zweiten Makkabäerbuche, Klagenfurt 1868. — Kasten, Der historische Werth des zweiten Buches der Makkabäer, Stolp 1879 (Gymnasialprogr.). — Schlatter, Jason von Kyrene, ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung. Festschrift der Univ. Greifswald 1891. — Unger, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und histor. Classe 1895, S. 281—300 (über die vier Briefe II Makk. 11, 16—38, welche Unger für echt hält). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung 1895, S. 64 ff.

Ueber die beiden Briefe an der Spitze des Buches s. (ausser der ge- | nannten Literatur): *Valckenaer*, *De Aristobulo p.* 38—44. — *Schlünkes*, *Epistolae quae secundo Macc. libro* 1, 1—9 *legitur explicatio, Colon.* 1844. Ders., *Difficiliorum locorum epistolae quae* 2. *Macc.* 1, 10—2, 18 *legitur explicatio, Colon.* 1847. — Grätz, Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-judäischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 1—16, 49—60). Ders., Gesch. der Juden Bd. III, 4. Aufl. 1888, S. 671—684 (Note 10). — Brüll, Jahrbb. für jüd. Gesch. und Litteratur VIII, 1887, S. 30—40. — *Bruston*, *Trois lettres des juifs de Palestine* (Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. X, 1890,

S. 110—117) [sucht zu zeigen, dass es drei Briefe seien]. — Büchler, Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten in II Makkab. 1, 11—2, 18 (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 41. Jahrg. 1897, S. 481—500, 529—554). — *Kosters, Strekking der brieven in* 2 *Makk.* 1, 1—2, 18 (*Theol. Tijdschr.* 1898, *p.* 68—76).

8. Das dritte Makkabäerbuch.

Neben dem zweiten Makkabäerbuche mag hier auch das sogenannte dritte Makkabäerbuch erwähnt werden, weil es wenigstens die Form eines historischen Berichtes über eine angebliche Episode der späteren jüdischen Geschichte hat. In Wahrheit ist es freilich eine ziemlich abgeschmackte Dichtung, welcher höchstens ein ganz unbestimmbares historisches Factum zu Grunde liegt. Es erzählt, wie Ptolemäus IV Philopator nach dem Siege über Antiochus den Grossen bei Raphia (217 vor Chr.) nach Jerusalem kam und das Verlangen hegte, auch das Innere des Tempels zu betreten. Da er durch keine Vorstellungen von seinem Vorhaben sich abbringen liess, schrieen die Juden in ihrer Noth zu Gott, der ihre Gebete erhörte und den Ptolemäus schlug, so dass er betäubt zu Boden fiel (1—2, 24). Erzürnt kehrte Ptolemäus nach Aegypten zurück und sann auf Rache. Er beraubte die alexandrinischen Juden des Bürgerrechtes und befahl, alle Juden Aegyptens mit Weibern und Kindern gefesselt nach Alexandria zu bringen, wo sie in der Rennbahn eingesperrt wurden. Ihre Masse war so gross, dass die Schreiber, welche sie einzeln aufschreiben sollten, nach vierzigtägiger Arbeit noch nicht damit zu Ende waren und abbrechen mussten, weil es an Schreibmaterialien gebrach (2, 25—4 *fin.*). Nun befahl Ptolemäus, fünfhundert Elephanten durch Weihrauch und Wein betrunken zu machen und diese auf die Juden in der Rennbahn zu hetzen. Nachdem die Vorbereitungen hierzu getroffen waren, unterblieb die Ausführung am andern Tage, weil der König bis zur Hauptmahlzeit schlief. Auch am zweiten Tage geschah wieder nichts, weil der König durch Gottes Fügung plötzlich Alles vergessen hatte und sehr erzürnt darüber war, dass man gegen die Juden, seine treuesten Diener, feindliche Anschläge gemacht habe. Noch an demselben Tage aber gab er bei der Mahlzeit den früheren Befehl zur Vertilgung der Juden. Als nun am dritten Tage die Sache endlich Ernst zu werden schien und der König mit seinen Truppen bereits zur Rennbahn heranzog, erschienen auf das Gebet der Juden zwei Engel vom Himmel und machten die Truppen und den König starr vor Schrecken. Die Elephanten aber stürzten sich auf die Truppen des Königs und zertraten und

vernichteten sie (5—6, 21). Der König | war nun sehr erzürnt gegen seine Rathgeber und befahl, die Juden von ihren Fesseln zu befreien, ja sie auf seine Kosten sieben Tage lang zu bewirthen. So feierten dieselben unter fröhlichem Schmausen ihre Errettung und beschlossen, die genannten Tage für immer als Festtage zu begehen. Der König aber erliess Schutzbriefe zu Gunsten der Juden an alle Befehlshaber in den Provinzen und gab den Juden die Erlaubniss, diejenigen ihrer Volksgenossen, welche vom Glauben abgefallen waren, zu tödten. Von dieser Erlaubniss machten sie reichlich Gebrauch und kehrten fröhlich in ihre Heimath zurück (6, 22—7 *fin.*).

Diese Erzählung ist nicht nur fast durchweg frei erdichtet, sondern sie gehört auch unter den Leistungen dieser Art so ziemlich zur geringsten Sorte. Der Verfasser schwelgt förmlich in der Häufung psychologischer Unmöglichkeiten. Auch der Stil ist entsprechend: schwülstig und geschraubt. — Die einzige Basis für die Dichtung des Verfassers scheint eine ältere Legende gebildet zu haben, die wir noch bei Josephus lesen. Dieser erzählt nämlich (*contra Apion.* II, 5), dass Ptolemäus VII Physkon die Juden Alexandria's, die als Anhänger der Kleopatra seine politischen Gegner waren, den trunken gemachten Elephanten habe vorwerfen lassen. Diese hätten sich aber statt dessen gegen die Freunde des Königs gewandt, worauf der König sein Vorhaben aufgegeben habe. Zum Andenken daran feierten die Juden Alexandria's diesen Tag seitdem als Festtag. — Hiernach scheint die Feier des Festtages, die auch das dritte Makkabäerbuch erwähnt (6, 36), jedenfalls historisch zu sein. Und es mag der Legende immerhin irgend ein unbestimmtes Factum zu Grunde liegen. Die ältere Gestalt der Legende scheint aber noch bei Josephus vorzuliegen, da hier Alles noch viel einfacher und psychologisch begreiflicher ist, und Josephus offenbar das dritte Makkabäerbuch nicht gekannt hat. Wenn also das letztere die Geschichte auf Ptolemäus IV statt VII bezieht, so ist schon dies eine Abweichung von der älteren Legende; noch mehr aber alle übrigen Zuthaten, mit welchen der Verfasser seine Geschichte bereichert hat.

Ueber die Zeit des Verfassers lässt sich höchstens eine Vermuthung wagen. Inhalt und Tendenz des Buches scheinen eine Verfolgung der alexandrinischen Juden zur Voraussetzung zu haben, wegen deren der Verfasser seine Glaubensgenossen trösten und ermuntern will. Dies lässt uns zunächst an die Zeit Caligula's denken, wo zum erstenmale eine solche Verfolgung in grösserem Massstabe stattgefunden hat. In diese setzen daher z. B. Ewald, Hausrath und Reuss die Abfassung unseres Buches. Auffallend wäre dann freilich, dass der Verfasser den Ptolemäus nicht mit

dem Anspruch auf göttliche Verehrung auftreten lässt, was doch bei Caligula der Hauptanstoss war. Ueberhaupt sollte man dabei mehr specielle Beziehungen auf die Ereignisse unter Caligula erwarten. Es ist daher nur zu billigen, wenn Grimm bei aller Geneigtheit, der Ewald'schen Hypothese beizustimmen, sich doch reservirt hält (Exeget. Handbuch S. 218 f.). Im Allgemeinen wird man sagen dürfen, dass das Buch frühestens im ersten Jahrh. vor Chr. und spätestens im ersten Jahrh. nach Chr. entstanden ist; ersteres, weil der Verfasser bereits die griechischen Zusätze zu Daniel kennt (6, 6), letzteres, weil es sonst nicht mehr von der christlichen Kirche recipirt worden wäre.

Das älteste christliche Zeugniss ist m. W. das des Eusebius; denn dass die Erwähnung bei Syncellus und Hieronymus aus Eusebius stammt, darf aus der Uebereinstimmung jener Beiden geschlossen werden (*Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 122 *sq. Syncell.*: ἡ τρίτη τῶν Μακκαβαίων βίβλος περὶ τοῦ Φιλοπάτορος τούτου Πτολεμαίου ἱστορεῖ, *Hieron.*: *Ea quae in tertio Maccabaeorum libro scripta sunt, sub hoc principe gesta referuntur*). — Die *Canones apost.* haben *canon* 85: Μακκαβαίων τρία (Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 184—193). — Ebenso zählt auch die Stichometrie des Nicephorus: Μακκαβαϊκὰ γ' (bei Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 119. Zahn II, 299). — In der *Synopsis Athanasii* steht statt dessen Μακκαβαϊκὰ βιβλία δ' Πτολεμαϊκά (Credner S. 144, Zahn II, 317), wo Credner statt der Zahl δ' lesen will καί, so dass dann unter den Πτολεμαϊκά unser drittes Makkabäerbuch zu verstehen wäre. Zahn II, 309 schlägt vor, πολεμικά zu lesen: „kriegerischen Inhaltes" und daher nicht kanonisch. — Sonstige Zeugnisse s. bei Eichhorn, Einl. in die apokr. Schriften des A. T. S. 288 f. Grimm, Handb. S. 221 f. — In der lateinischen Kirche scheint das Buch nie bekannt geworden zu sein, weshalb es auch in der Vulgata fehlt. Dagegen fand es Eingang in der syrischen Kirche, wie die vorhandene alte syrische Uebersetzung beweist. — Der Name „Makkabäerbuch" ist dem Buche sehr missbräuchlich gegeben worden, nur deshalb, weil auch hier von Verfolgung glaubenstreuer Juden die Rede ist.

In den Handschriften der Septuaginta ist das Buch in der Regel enthalten, so namentlich auch im *cod. Alexandrinus* und *Venetus* (*Holmes* 23). Es findet sich daher auch in den meisten Ausgaben der Septuaginta und in den Separatausgaben der griechischen Apokryphen (s. oben S. 143 f.). — Von alten Uebersetzungen ist hier nur die alte syrische Uebersetzung zu erwähnen (s. oben S. 144).

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 144 f. — Commentar: Grimm, Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.'s, 4. Thl.), Leipzig 1857. — Untersuchungen: Eichhorn, Einl. in die apokryphischen Schriften des A. T.'s S. 278—290. — Bertholdt, Einl. in sämmtliche kanon. und apokr. Schriften des A. u. N. T.'s Bd. III, S. 1082—1091. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 611—614. — De Wette-Schrader, Einl. in das A. T. S. 572 f. — Keil, Einl. in das A. T. 3. Aufl. S. 720 f. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. II, 262—265. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten

Testaments § 574. — Vatke, Historisch-krit. Einl. in das A. T. S. 728—730. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. 1888, S. 613—615. — Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 258—261 (sprachliche Erläuterungen zu III *Makk.* 3, 11 ff.). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895, S. 142 ff. — *Abrahams, The third book of the Maccabees* (*Jewish Quarterly Review vol.* IX, 1897, *p.* 39—58) [sucht zu zeigen, dass der Verf. in einigen Dingen gute Kenntnisse der wirklichen Geschichte verrathe].

9. Philo's historische Schriften.

Als Verfasser historischer Werke über die jüdische Geschichte ist hier auch der Philosoph Philo zu nennen. Und zwar hat er sowohl Darstellungen aus dem Bereiche der älteren Geschichte als solche über die Geschichte seiner Zeit hinterlassen.

| 1) In ersterer Hinsicht ist vor allem ein grosses Werk zu nennen, das uns fast vollständig erhalten ist, nämlich eine umfassende Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. Es ist freilich kein eigentlich historischer Bericht, sondern eine systematische Darstellung; aber doch in der Weise, dass Philo dabei das gesetzgeberische Werk des Moses selbst, nämlich den wesentlichen Inhalt des Pentateuches, in übersichtlicher Form zur Darstellung bringen will. Dass dies nicht ohne wesentliche Beeinflussung durch seine eigenen philosophischen Anschauungen geschieht, versteht sich von selbst. Aber die Absicht ist doch lediglich die, in objectiv-historischer Weise eine Uebersicht über die mosaische Gesetzgebung zu bieten. Die einzelnen Theile dieses Werkes sind in den Handschriften und Ausgaben als besondere Bücher unter speciellen Titeln überliefert. Es wird unten (§ 34) gezeigt werden, dass der Plan des Gesammtwerkes folgender ist: a) Das erste Buch bezieht sich auf die Weltschöpfung. Denn von dieser hat Moses an der Spitze seines Werkes gehandelt, um deutlich zu machen, dass seine Gesetzgebung dem Willen der Natur gemäss sei. b) Die folgenden Bücher behandeln das Leben des Enos, Henoch, Noa, Abraham, Isaak, Jakob und Joseph, jedoch so, dass die ersten drei nur kurz in der Einleitung zum Leben Abrahams' behandelt werden, den anderen vier je ein besonderes Buch gewidmet ist. Erhalten sind uns das Leben des Abraham und des Joseph. Die Geschichte aller dieser Männer wird erzählt, weil sie durch ihr Leben die allgemeinen Typen der Sittlichkeit, die „lebendigen, ungeschriebenen Gesetze" darstellen. c) Erst jetzt folgt die eigentliche Gesetzgebung, und zwar zunächst in einem Buche die zehn Hauptgebote, und sodann in vier Büchern die speciellen Gesetze, geordnet nach den Rubriken der zehn Hauptgebote (Näheres s. § 34).

Auf diese Weise kommt wirklich der wesentliche Inhalt des Pentateuches in übersichtlicher Form zur Darstellung. Die Tendenz des ganzen Werkes ist überall die, die jüdische Gesetzgebung als die weiseste und humanste hinzustellen. Die Cultus- und Ceremonialgesetze werden nicht verschwiegen; aber Philo weiss ihnen stets eine vernünftige Seite abzugewinnen, so dass der, der sie vollkommen beobachtet, nicht nur der beste, sondern auch der gebildetste Mensch ist: der wahre Philosoph.

In einer besonderen Schrift, die nicht, wie man gewöhnlich annimmt, zu diesem Gesammtwerke gehört, hat Philo auch das Le-|ben des Moses selbst beschrieben. Auch hier sind Art und Zweck der Darstellung dieselben wie in dem systematischen Werke. Moses wird als der grösste und weiseste Gesetzgeber geschildert, dessen mächtige Thaten und wunderbare Erlebnisse ihn über alle anderen erheben.

2) Auf die jüdische Geschichte seiner Zeit bezieht sich ein Werk, in welchem Philo ausführlich zeigte, wie die Verfolger der Juden ein gewaltsames Ende nehmen (denn dies ist, soweit sich aus den erhaltenen Stücken erkennen lässt, das eigentliche Thema des Werkes, also analog dem von Lactantius' Buch *de mortibus persecutorum*). Nach Eusebius hat das Ganze fünf Bücher umfasst. Im zweiten war Sejan behandelt; in den folgenden Flaccus und Caligula. Erhalten sind uns das über Flaccus handelnde vollständig und die Geschichte Caligula's theilweise (es fehlt hier die *παλινῳδία*, die Schilderung des Untergangs Caligula's durch Gottes rächende Hand). Die erhaltenen Stücke haben also vermuthlich das dritte und vierte Buch des Gesammtwerkes gebildet (Näheres s. § 34). Da Philo die erzählten Ereignisse zu einem grossen Theile als Augenzeuge mit erlebt hat, ja als Führer einer jüdischen Gesandtschaft an Caligula in hervorragender Weise an denselben betheiligt war, so ist sein Werk eine Quelle ersten Ranges für die Geschichte seiner Zeit.

10. Thallus.

Da wir oben nach Alexander Polyhistor einige samaritanische Hellenisten genannt haben, mag hier auch noch der Chronograph Thallus Erwähnung finden, der von Geburt wahrscheinlich Samaritaner war. Sein Werk scheint eine Weltchronik von der Urzeit bis auf die Gegenwart gewesen zu sein, ähnlich wie die des Castor (s. oben Bd. I, 2. Aufl. S. 56), und, gleich dieser, eine der Vorlagen, auf welchen Julius Africanus und Euse-

bius fussten. Eusebius erwähnt sie unter seinen Quellen in folgender Weise (nach Petermann's Uebersetzung des armenischen Textes, *Eusebii Chron. ed. Schoene* I, 265): *E Thalli tribus libris, in quibus ab Ilio capto usque ad CLXVII olompiadem collegit.* Die Olympiadenziffer kann nicht richtig überliefert sein, denn nach Julius Africanus hat Thallus noch die Sonnenfinsterniss erwähnt, welche Africanus mit derjenigen bei der Kreuzigung Christi gleichsetzt (*Jul. Africanus* bei *Georgius Syncellus ed. Dindorf* I, 610): τοῦτο τὸ σκότος ἔκλειψιν τοῦ ἡλίου Θάλλος ἀποκαλεῖ ἐν τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ ἀλόγως. Die sonstigen Fragmente und Notizen beziehen sich grösstentheils auf die mythologische Urzeit: die Geschichte des Bel, Kronos, Ogygus[22], einige auf die Geschichte des Cyrus[23]. — Da das Werk des Thallus mindestens bis auf die Zeit des Tiberius gegangen ist, so ist es sehr wahrscheinlich, dass er identisch ist mit dem Samaritaner Thallus, welchen Josephus als einen Freigelassenen des Tiberius erwähnt, der dem verschuldeten Agrippa einst eine grosse Summe geliehen habe (*Jos. Antt.* XVIII, 6, 4: καὶ δή τις ἦν Θάλλος Σαμαρεὺς τὸ γένος Καίσαρος δὲ ἀπελεύθερος). Freilich ist hier Θάλλος nur durch Conjectur in den Text gekommen; die Handschriften haben ἄλλος, was Niese wieder hergestellt hat. Da aber ἄλλος keinen Sinn giebt (denn es wird kein Samaritaner vorher erwähnt), und da der Name Thallus auf römischen Inschriften unter den Bediensteten des claudischen Hauses mehrfach vorkommt[24], so ist an der Richtigkeit jener Conjectur nicht zu zweifeln. Den Chronographen Thallus später zu setzen, als diesen Freigelassenen des Tiberius, liegt kein Grund vor. Denn dass Josephus ihn sonst nicht erwähnt, ist in keiner Weise auffallend. Die Vermischung orientalischer und griechischer Sagen entspricht ganz dem, was von einem gräcisirten Samaritaner zu erwarten ist.

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragmenta hist. graec.* III, 517—519 (beste Sammlung des Materiales). — Westermann in Pauly's Real-Enc. VI, 2, 1745. — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 100 f. — Gelzer, Julius Africanus II, 1, 24 u. 95—97. — Gutschmid, Kleine Schriften II, 202. IV, 412. — Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte, 1895, S. 146 f.

22) *Theophilus ad Autolycum* III, 29. *Tertullian. Apologet.* 10 u. 19. *Minucius Felix Octav. c.* 21, 4. *Lactantius* I, 13 u. 23. *Jul. Africanus* bei *Euseb. Praep. evang.* X, 10, 8 *ed. Gaisford*, hiernach *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graecos c.* 9. *Georgius Syncellus ed. Dindorf* I, 172.

23) *Jul. Africanus* bei *Euseb. Praep. evang.* X, 10, 4 *ed. Gaisford. Johannes Malalas ed. Dindorf p.* 157 (wo statt Θάλης zu lesen ist Θάλλος).

24) Ein *Ti(berius) Cl(audius) Thallus praepositus velariorum domus Augustanae* bei *Gruter, Thes. Inscr. p.* 599 *n.* 7. Andere desselben Namens im *Corp. Inscr. Lat.* VI, 3 *n.* 15282—15285.

11. Josephus.

Der bekannteste Geschichtschreiber über jüdische Dinge in griechischer Sprache ist der Palästinenser Josephus, eigentlich Joseph, Sohn des Matthia, ein Priester aus Jerusalem. Von seinen beiden Hauptwerken ist das eine, die Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία, eine zusammenfassende Darstellung der ganzen jüdischen Geschichte von Anbeginn bis auf seine Zeit. Es ist das umfassendste Werk über die jüdische Geschichte in griechischer Sprache, von dem wir überhaupt wissen; und es hat eben deshalb sich dauernd in der Gunst jüdischer, heidnischer und christlicher Leser behauptet, so dass es in zahlreichen Handschriften uns vollständig erhalten ist (Näheres s. oben § 3). Seine Tendenz ist eine apologetische. Josephus will durch seine ganze Darstellung die heidnischen Leser, für welche sie in erster Linie bestimmt ist, nicht nur unterrichten über die Geschichte seines Volkes, sondern er will ihnen zugleich auch Achtung einflössen vor dem jüdischen Volke, das eine uralte Geschichte aufzuweisen habe und eine grosse Reihe in Krieg und Frieden hervorragender Männer, und das auch in Bezug auf seine Gesetze und Einrichtungen einen Vergleich mit anderen Völkern nicht zu scheuen brauche (vgl. besonders *Antt.* XVI, 6, 8). — Das andere Hauptwerk des Josephus, die Geschichte des jüdischen Krieges vom J. 66—73 nach Chr., stellt mehr die Geschichte um ihrer selbst willen dar. Die Ereignisse jener Jahre sind an sich so gewaltig, dass sie einer ausführlichen Darstellung werth schienen. | Vielleicht ist es im Auftrage Vespasian's geschrieben, von welchem Josephus ein Jahresgehalt bezog (*Vita* 76) und welchem das Werk alsbald nach seiner Vollendung übergeben wurde (*contra Apion.* I, 9; *Vita* 65). Wenn man nebenbei von einer glorificirenden Tendenz sprechen darf, so bezieht sich diese mehr auf die eigene Person des Josephus und auf die Römer, als auf das jüdische Volk.

12. Justus von Tiberias.

Ein Seitengänger des Josephus ist sein Zeitgenosse und Landsmann Justus aus Tiberias. Auch er hat nach dem Untergang seines Volkes sich auf die Schriftstellerei geworfen, nur darin weniger glücklich als Josephus, dass seine Werke weniger gelesen wurden und darum wieder untergegangen sind. Mit Josephus hat er auch dies gemein, dass er sowohl die jüdische Geschichte als Ganzes, als die Ereignisse seiner Zeit in je einem Werke behandelt

hat. Seine „Geschichte der jüdischen Könige“ von Moses bis Agrippa II war nach den Angaben des Photius, der sie noch gekannt hat (*Biblioth. cod.* 33), „sehr kurz im Ausdruck und vieles Nothwendige übergehend“. Da sie auch von Julius Africanus in seiner Chronik benützt worden ist, so darf man wohl annehmen, dass sie die Form einer Chronik hatte, in welcher ein Hauptgewicht auf die Feststellung der Chronologie gelegt war. — In einem anderen Werke hat Justus die Geschichte des jüdischen Krieges dargestellt in einer Weise, durch welche Josephus sich compromittirt fühlte, der daher in seiner *Vita* sehr heftig gegen Justus polemisirte (Näheres s. § 3).

IV. Epos und Drama.

1. Philo der Epiker.

Die Aneignung der griechischen Literaturformen von Seite der hellenistischen Juden blieb nicht bei der Prosa stehen. Selbst das Epos und Drama der Griechen wurde auf den Boden des hellenistischen Judenthums verpflanzt, indem man die biblische Geschichte in der Form des griechischen Epos besang, ja in der Form des griechischen Dramas darstellte. — Was uns von dieser merkwürdigen Literatur noch erhalten ist, verdanken wir den Excerpten des Alexander Polyhistor, welche Eusebius in seine *Praeparatio evangelica* aufgenommen hat (s. oben S. 346 ff.).

Aus dem griechischen Gedicht eines gewissen Philo „Ueber Jerusalem“ (*Περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα*) sind bei Eusebius drei kleine Bruchstücke mitgetheilt (*Euseb. Praep. evang.* IX, 20. 24. 37). Das erste Bruchstück handelt von Abraham, das zweite von Joseph, das dritte von den Quellen und Wasserleitungen Jerusalem’s, deren Reichthum gerühmt wird. Das erste und dritte sind aus dem ersten Buche des citirten Werkes entnommen (IX, 20: *Φίλων ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα*, IX, 37: *Φίλων ἐν τοῖς Περὶ Ἱεροσολύμων . . . ἐν τῇ πρώτῃ*), das zweite angeblich aus dem vierzehnten (IX, 24: *Φίλων ἐν τῇ ιδ' τῶν Περὶ Ἱεροσόλυμα*). Dass aber Philo vierzehn Bücher gebraucht haben sollte, um bis zur Geschichte Joseph’s zu kommen, ist doch zu unwahrscheinlich. Man darf daher mit Freudenthal (Alex. Polyh. S. 100 Anm.) vermuthen, dass statt *ἐν τῇ ιδ'* zu lesen ist *ἐν τῇ δ'*. Die Sprache Philo’s ist die des griechischen Epos; seine Hexameter sind aber ein wahrer Hohn auf die griechische Prosodie, und die Diction ist bis zur Unverständlichkeit schwülstig und geschraubt.

Mit unserem Epiker ist sicherlich identisch der von *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 und von *Josephus contra Apion.* I, 23 (= *Euseb. Praep. evang.* IX, 42) erwähnte Philo, welchen Josephus im Unterschied von dem jüngeren Philosophen als „Philo den Aelteren“ (*Φίλων ὁ πρεσβύτερος*) bezeichnet. Nach der Notiz bei Clemens Alexandrinus könnte man freilich meinen, es handle sich dort um einen Prosaiker, der in ähnlicher Weise wie Demetrius und Eupolemus die jüdische Geschichte behandelt hat (*Strom.* I, 21, 141: *Φίλων δὲ καὶ αὐτὸς ἀνέγραψε τοὺς βασιλεῖς τοὺς Ἰουδαίων διαφώνως τῷ Δημητρίῳ*). Und Josephus hat ihn für einen Heiden gehalten; denn er führt ihn neben Demetrius und Eupolemus als Beweis dafür an, dass auch manche heidnische Schriftsteller eine ziemlich genaue Kenntniss der jüdischen Geschichte hatten. Allein der Umstand, dass sowohl Clemens als Josephus jenen Philo an den angeführten Stellen in derselben Reihenfolge mit Demetrius und Eupolemus zusammen nennen (beide haben die Reihenfolge: Demetrius, Philo, Eupolemus), beweist, dass beide aus derselben Quelle geschöpft haben, und diese kann nur Alexander Polyhistor sein. Da nun in den reichhaltigen Mittheilungen aus Alexander Polyhistor bei Eusebius kein anderer Philo als der Epiker vorkommt, so meinen ohne Zweifel auch Clemens und Josephus eben diesen. Philo hat demnach, wie auch schon die Fragmente bei Eusebius vermuthen lassen, die Geschichte der Stadt Jerusalem in der Weise besungen, dass sie zugleich eine Geschichte der jüdischen Könige war.

Ueber die Zeit Philo's lässt sich nur so viel sagen, dass er älter war als Alexander Polyhistor. Man kann ihn daher etwa in das zweite Jahrhundert vor Chr. setzen. Dass er ein Jude war, ist zwar nirgends direct bezeugt, aber nach dem Inhalte seines Gedichtes kaum zu bezweifeln.

Vgl. überhaupt: *Huetius*, *Demonstr. ev. Prop.* IV, c. 2 § 33. — Viger's Anm. zu *Euseb.* IX, 20. — Philippson, Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten und Philo des Aelteren Jerusalem, 1830. — Delitzsch, Zur Gesch. der jüd. Poesie (1836) S. 24, 209. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religions-Philosophie II, 215 Anm. — *Cruice*, *De Fl. Josephi fide* (1844) p. 61 *sq.* — *Müller*, *Fragm. hist. graec.* III, 207 *sqq.* — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 519, 575. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 338. VII, 91. — Freudenthal, Alex. Polyhistor S. 34, 100, 170. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 654 f.

2. Theodotus.

Von ähnlicher Art wie Philo's Gedicht über Jerusalem scheint das des Theodotus über Sichem gewesen zu sein, aus welchem

bei *Euseb. Praep. evang.* IX, 22 ein längeres Stück mitgetheilt wird, theils in wörtlicher Anführung, theils nur durch Angabe des Inhaltes. Das ganze Stück bezieht sich auf die Geschichte der Stadt Sichem. Es wird zuerst deren Lage beschrieben und dann die Besitzergreifung Sichems durch die Hebräer im Anschluss an *Gen.* 34 erzählt: wie Jakob zunächst in Mesopotamien gewohnt, dort geheirathet und Kinder erzeugt habe, dann mit ihnen in die Gegend von Sichem gezogen sei und von Emmor, dem König von Sichem, ein Stück Landes erhalten habe; wie dann Sichem, der Sohn Emmor's, die Dina, die Tochter Jakob's, geschändet habe, und hierauf Jakob sich bereit erklärt habe, die Dina dem Sichem unter der Bedingung zur Frau zu geben, dass alle Sichemiten sich beschneiden liessen; und wie endlich zwei von Jakob's Söhnen, Symeon und Levi, den Emmor und Sichem ermordet und in Gemeinschaft mit ihren Brüdern die Stadt der Sichemiten zerstört hätten. — Da Jakob's Aufenthalt in Mesopotamien erst nach der Beschreibung der Stadt Sichem erwähnt wird nur als Einleitung zu der dann folgenden Geschichte von der Besitzergreifung Sichems durch die Hebräer, so bildete offenbar die Geschichte der Stadt Sichem das eigentliche Thema des Gedichtes; und da sie überdies als „heilige Stadt“ (*ἱερὸν ἄστυ*) bezeichnet wird, so ist kaum zu bezweifeln, dass Theodotus Samaritaner war. Der bei Eusebius angegebene Titel *Περὶ Ἰουδαίων* ist daher schwerlich genau. Im Eingang des Excerptes wird gesagt, dass die Stadt Sichem ihren Namen habe von Sikimios, dem Sohn des Hermes (*ἀπὸ Σικιμίου τοῦ Ἑρμοῦ*). Theodotus scheint also wie andere Hellenisten die jüdische Geschichte mit Brocken aus der griechischen Mythologie aufgeputzt zu haben. — Die sprachliche Form wie der Bau der | Hexameter ist besser als bei Philo. In Betreff der Zeit gilt dasselbe wie bei diesem.

Vgl. überhaupt: *Huetius*, *Demonstr. ev.* IV, 2, 32. — *Fabricius-Harles*, *Biblioth. gr.* X, 516. — *Müller*, *Fragm. hist. gr.* III, 207 *sqq.* — Pauly's Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. Art. „Theodotus“ Nr. 13. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 520 f. 576 f. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 338. VII, 91. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 99 f. — Susemihl II, 655.

3. Ezechiel der Tragiker.

Das Merkwürdigste auf dem Gebiete der jüdisch-hellenistischen Poesie ist die Verarbeitung biblischer Stoffe zu griechischen Dramen. Wir wissen zwar nur von einem solchen jüdischen Dramatiker: Ezechiel; und es muss dahingestellt bleiben, ob er Vor-

gänger und Nachfolger gehabt hat. Jedenfalls hat er aber ausser dem einen Drama, welches uns durch Auszüge bekannt ist, auch noch andere gedichtet, da er „der Dichter der jüdischen Tragödien“ genannt wird (*Clemens Alex. Strom.* I, 23, 155: ὁ Ἐζεκίηλος ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγῳδιῶν ποιητής, *Euseb. Praep. evang.* IX, 28: Ἐζεκιῆλος ὁ τῶν τραγῳδιῶν ποιητής). Näher bekannt durch umfangreiche Auszüge bei Eusebius und Clemens Alexandrinus (nach Alexander Polyhistor) ist uns davon eines, welches „der Auszug“ Ἐξαγωγή betitelt war und die Geschichte des Auszuges der Juden aus Aegypten darstellte (*Clemens Alex. Strom.* I, 23, 155: ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ δράματι „Ἐξαγωγή“, *Euseb. Praep. evang.* IX, 29, 14 *ed. Gaisford*: ἐν τῷ δράματι τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξαγωγή). — Als Ausgangspunkt der Handlung war, wie es scheint, der Moment gewählt, in welchem Moses wegen Ermordung des Aegypters nach Midian geflohen ist (*Exod.* 2); denn in diese Zeit versetzt uns das erste Excerpt (*Euseb. Praep. ev.* IX, 28 = *Clemens Al. Strom.* I, 23, 155—156). Es ist ein langer Monolog des Moses, in welchem dieser die Geschichte seines Lebens bis zu jenem Zeitpunkt erzählt und mit den Worten schliesst, dass er nun infolge dessen in fremdem Lande umherschweife. Er sieht dann die sieben Töchter Raguel's kommen (*Exod.* 2, 16 ff.) und frägt sie, wer sie seien, worauf Sepphora ihm Auskunft ertheilt. Der weitere Verlauf der Handlung ist in dem Excerpt nur angedeutet, indem es heisst, dass nun die Geschichte von dem Tränken der Heerde und von der Heirath der Sepphora mit Moses folge (*Exod.* 2, 16 ff.). — In dem zweiten Excerpte (*Euseb.* IX, 29, 4—6 *ed. Gaisford*) erzählt Moses seinem Schwiegervater einen Traum, welchen letzterer dahin deutet, dass Moses zu einer hohen Herrscherstellung gelangen und die gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Dinge erkennen werde. — In einer weiteren Scene (*Euseb.* IX, 29, | 7—11 *ed. Gaisford*) wird auf Grund von *Exod.* 3—4 dargestellt, wie Gott aus einem brennenden Dornbusche mit Moses spricht und ihm den Auftrag ertheilt, das Volk Israel aus der Knechtschaft der Aegypter zu befreien. Da Gott unsichtbar aus dem Dornbusche spricht, so erscheint er nicht selbst auf der Bühne, sondern man hört nur seine Stimme. Das Detail schliesst sich ziemlich genau an *Exod.* 3—4 an. — In dem folgenden Excerpte (*Euseb.* IX, 29, 12—13 *Gaisf.*) giebt Gott genauere Vorschriften über den Auszug und über die Feier des Passafestes nach *Exod.* 11—12. Es lässt sich nicht entscheiden, ob dies auch noch zu der Scene vom Dornbusch gehört. — In einer weiteren Scene (*Euseb.* IX, 29, 14 *Gaisf.*) tritt ein Aegypter, welcher der Katastrophe im rothen Meere entronnen ist, auf und erzählt, wie die Israeliten glücklich durch das rothe Meer

hindurchgezogen seien, das ägyptische Heer aber dort seinen Untergang gefunden habe. — Endlich in dem letzten Bruchstück (*Euseb.* IX, 29, 15—16) berichtet ein Bote, unter welchem man sich einen dem Zug der Israeliten vorausgeschickten Kundschafter vorzustellen hat, dem Moses die Auffindung der trefflichen Lagerstätte bei Elim mit zwölf Wasserquellen und siebzig Palmbäumen (*Exod.* 15, 27 = *Num.* 33, 9). Bei derselben, so erzählt der Bote, sei auch ein wunderbarer mächtiger Vogel erschienen, fast doppelt so gross wie ein Adler, dem alle anderen Vögel wie ihrem Könige folgten. Die Beschreibung dieses Vogels steht, ohne Nennung von Ezechiel's Namen, auch bei *Eustathius*, *Comm. in Hexaemeron ed. Leo Allatius* (1629) *p.* 25 *sq.*

Aus diesen Bruchstücken erhellt, dass die Handlung sich ziemlich genau an die biblische Erzählung anschloss, doch mit manchen Ausschmückungen im Detail. Die Poesie des Verfassers ist recht prosaisch. Dagegen lässt sich eine gewisse Gewandtheit in der Dramatisirung des Stoffes nicht verkennen. Sprache und Verse (jambische Trimeter) sind leidlich fliessend. — Man hat bezweifelt, dass diese Dramen überhaupt zur Aufführung bestimmt waren; mir scheint, mit Unrecht. Die Absicht dabei ist doch wohl dieselbe wie bei den biblischen Dramen des christlichen Mittelalters (Passionsspielen und dgl.), nämlich einerseits die, auch auf diesem Wege dem Volke die Kenntniss der biblischen Geschichte nahe zu bringen, andererseits aber und hauptsächlich die, durch Darbieten solcher „gesunden Speise" die unheiligen, heidnischen Vergnügungen möglichst zu verdrängen. Vielleicht ist dabei, wie bei anderen Erzeugnissen der jüdisch-hellenistischen Literatur, auch auf heidnische Leser und Zuschauer gerechnet.

Dass Ezechiel ein J u d e war, ist schon wegen des Namens zweifellos. Ueber die Z e i t gilt dasselbe wie bei Philo und Theodotus.

| Vgl. überhaupt: *Huetius*, *Demonstr. evang.* IV, 2, 24. — *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* II, 305 *sq.* VIII, 624 *sq.* 635. 636. — *Eichhorn*, *De Judaeorum re scenica*, in den *Commentationes Societ. Gotting. recentiores vol.* II, *Gotting.* 1813. — Philippson, Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten und Philo des Aelteren Jerusalem, 1830. — Delitzsch, Zur Gesch. der jüdischen Poesie (1836) S. 28, 209, 211—219. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religions-Philosophie II, 199 f. — *Fürst*, *Biblioth. Jud.* I, 264. — Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 113—119. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 517—519. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel II, 127. IV, 338. — Bähr in Pauly's Real-Enc. III, 365. — Dübner im Anhang zu: *Fragmenta Euripidis, iterum ed. F. G. Wagner* (*accedunt indices locupletissimi, Christus patiens, Ezechieli et christianorum poetarum reliquiae dramaticae*), *Paris, Didot* 1846, *p.* VII—X u. 1—7. — *Magnin*, *Journal des Savants*

1848, *p.* 193—208 (Recension von Dübner's Anhang zu *Fragm. Eurip. ed. Wagner*). — Dindorf, *Praefat.* zu seiner Ausgabe von *Euseb. Opp. vol.* I *p.* XIX —XXV. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 2 (dritte Bearb. 1872) S. 76. — Cobet im *Λογιος Ερμης* I, 457—459. — Susemihl II, 653 f.

V. Die Philosophie.

Während auf dem Gebiete der Geschichtschreibung und der Poesie mehr nur die äussere Form von den Griechen entlehnt wurde, hat auf dem Gebiete der Philosophie eine wirklich innere Verschmelzung jüdischen und griechischen Denkens, eine starke sachliche Beeinflussung des jüdischen Glaubens durch die Philosophie der Griechen stattgefunden. Am deutlichsten können wir dies noch an Philo beobachten. Er zeigt ein vollständiges Doppelgesicht: nach der einen Seite Jude, nach der anderen Seite griechischer Philosoph (Näheres s. § 34). Man würde aber irren, wenn man ihn für eine isolirte Erscheinung in der Geschichte seines Volkes und seiner Zeit hielte. Er ist nur der classische Repräsentant einer durch Jahrhunderte hindurchgehenden, mit dem Wesen des hellenistischen Judenthums nothwendig gegebenen Strömung. Zu der griechischen Bildung gehört auch die Kenntniss der grossen Denker des griechischen Volkes. Indem also die hellenistischen Juden die erstere sich aneigneten, stellten sie sich eben damit auch unter den Einfluss der griechischen Philosophie. Beweise dafür haben wir sicher seit dem zweiten Jahrhundert vor Christo. Man darf aber annehmen, dass die erwähnte Thatsache im Allgemeinen ebenso alt ist, wie das hellenistische Judenthum selbst. Schon jener Jude, mit welchem Aristoteles in Kleinasien zusammentraf, war *Ἑλληνικὸς οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ* (s. oben S. 10).

Der jüdische Zug dieser jüdisch-hellenistischen Philosophie tritt zunächst schon darin zu Tage, dass sie ebenso wie die palästinensische חָכְמָה im Wesentlichen praktische Ziele verfolgt. Nicht die Logik und Physik, sondern die Ethik ist ihr die Hauptsache. Diese Ethik wird allerdings vielfach basirt auf die theoretische Philosophie der Griechen. Aber die letztere ist doch nur Mittel zum Zweck. Das eigentliche Ziel der jüdischen Philosophen ist ein praktisches: die Erziehung des Menschen zu wahrer Sittlichkeit und Frömmigkeit.

Auch in der Wahl der literarischen Formen erkennt man noch die jüdische Grundlage. Es ist hier gerade umgekehrt wie bei der Poesie. Während der Inhalt starke griechische Einflüsse

aufweist, ist die literarische Form aus Palästina entlehnt. Der Verfasser der Weisheit Salomonis wählt die Form der Spruchweisheit, Philo giebt seine Erörterungen in der Weise des rabbinischen Midrasch, d. h. in weitläufigen gelehrten Commentaren über den Text des Pentateuches, aus welchem mit Hülfe der allegorischen Exegese die heterogensten philosophischen Ideen entwickelt werden. Das sogenannte vierte Makkabäerbuch ist eine Mahnrede, als deren Vorbild man vielleicht die Synagogenpredigt ansehen darf. Nur in einigen kleineren Schriften wählt Philo die Form der Untersuchung und des Dialoges nach griechischen Vorbildern.

Inhaltlich ist die Mischung jüdischer und griechischer Vorstellungen bei diesen Männern natürlich eine verschiedene. Bei den einen ist die Einwirkung griechischer Ideen stärker, bei den anderen schwächer. Auch die am stärksten mit griechischen Ideen gesättigten stehen aber im Wesentlichen doch noch auf dem Boden des Judenthums. Denn sie betonen nicht nur die Einheit und Ueberweltlichkeit Gottes und das Walten der göttlichen Vorsehung, welche die Bösen bestraft und die Guten belohnt, sondern sie halten auch daran fest, dass in der mosaischen Offenbarung die vollkommenste Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge gegeben sei, so dass also das Judenthum der Weg zur wahren Weisheit und wahren Tugend ist. — Wie daneben das Mass des griechischen Einflusses ein verschiedenes ist, so sind es auch verschiedene griechische Systeme, welchen man den Vorzug giebt; bald schliesst man sich mehr an das eine, bald mehr an das andere an. Plato, Aristoteles, die Stoiker und Pythagoreer haben das Material für den Vorstellungskreis dieser jüdischen Philosophen geliefert. Namentlich in der platonisch-pythagoreischen und in der stoischen Lehre fanden die jüdischen Denker viele Elemente, welche dem jüdischen Glauben assimilirbar waren. Dass die Aneignung derselben immer eine eklektische war, versteht sich von selbst. Darin theilt aber die jüdische Philosophie nur den vorwiegenden Grundcharakter der späteren griechischen Philosophie überhaupt.

| 1. Die Weisheit Salomonis.

Wir stellen die sogenannte „Weisheit Salomonis“ hier voran, nicht weil es sicher wäre, dass sie das älteste der hier zu besprechenden literarischen Erzeugnisse ist, sondern weil sie der Form nach der alten palästinensischen Spruchweisheit am nächsten steht. In ähnlicher Weise wie Jesus Sirach preist der Verfasser

den Werth der wahren Weisheit, die nur bei Gott zu finden ist und nur von Gott aus den Menschen zu Theil wird. Aber die Ausführung ist doch eine ganz andere als bei Jesus Sirach. Während Jesus Sirach zeigt, wie der wahrhaft Weise sich verhält in den mannigfaltigen Verhältnissen des praktischen Lebens, ist unser Buch eigentlich nur eine Warnung vor der Thorheit der Gottlosigkeit und speciell des Götzendienstes. Um dieses eine Thema bewegt sich der Inhalt des ganzen Buches; und damit hängt es auch zusammen, dass die Spruchform nicht festgehalten wird, sondern vielfach in zusammenhängende Rede übergeht.

Als der Redende ist nach Cap. 9, 7 ff. Salomo selbst zu denken. Und die Angeredeten sind die Richter und Könige der Erde (1, 1: *οἱ κρίνοντες τὴν γῆν*, 6, 1: *βασιλεῖς, δικασταὶ περάτων γῆς*). Es ist also eigentlich eine Mahnrede Salomo's an seine königlichen Collegen, die heidnischen Machthaber. Er, der weiseste aller Könige, hält ihnen die Thorheit der Gottlosigkeit und den Werth der wahren Weisheit vor. — Der Inhalt lässt sich in drei Gruppen theilen. Es wird zuerst (Cap. 1—5) gezeigt, dass die Gottlosen und Frevler, wenn sie auch eine Zeit lang scheinbar glücklich sind, doch dem Strafgerichte Gottes nicht entrinnen werden, die Frommen und Gerechten aber, nachdem sie eine Zeit lang durch Leiden geprüft sind, zu wahrer Seligkeit und ewigem Leben gelangen. In einem zweiten Abschnitt (Cap. 6—9) weist Salomo seine königlichen Collegen auf sein eigenes Beispiel hin. Eben dadurch, dass er die hohe, göttliche Weisheit geliebt und mit ihr als seiner Braut sich vermählt hat, ist er zu Herrlichkeit und Ehre gelangt. Darum betet er auch noch um solche Weisheit. Der dritte Abschnitt (Cap. 10—19) weist an der Hand der Geschichte Israels, insonderheit an dem verschiedenen Geschick der Israeliten und Aegypter, den Segen der Gottesfurcht und den Unsegen der Gottlosigkeit nach. Eingeschaltet ist hier eine sehr breite Tirade über die Thorheit des Götzendienstes (Cap. 13—15).

Da die Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach eine Warnung vor der Thorheit der Gottlosigkeit ist, so kann sie nur in soweit auf jüdische Leser berechnet sein, als die Gottlosigkeit auch unter Juden | zu finden war. Man wird aber schwerlich irren, wenn man annimmt, dass der Verf. mindestens ebenso sehr auch heidnische Leser im Auge hat. Die zahlreichen Anspielungen auf die biblische Geschichte scheinen freilich jüdische Leser vorauszusetzen (so z. B. Grimm, Exeget. Handb. S. 27). Aber wozu dann die gewählte Einkleidung, wonach die Rede sich richtet an die Könige und Machthaber der Erde? Wozu die langathmige Predigt von der Thorheit des Götzendienstes, zu der doch gegenüber jüdischen Lesern, die

überhaupt noch diesen Namen verdienten, keine Veranlassung vorlag? Der Inhalt erinnert vielfach an die sibyllinischen Orakel, welche, da sie unter heidnischer Autorität ausgehen, sicher für heidnische Leser bestimmt sind. Wie in diesen, so wird auch in unserem Buche den Lesern die Thorheit eines gottlosen Lebens vor Augen geführt. Jedenfalls richtet es sich also mit seiner Lehre und Mahnung an heidnisch gesinnte Leser, mögen diese nun Juden oder Heiden von Geburt sein; und zwar vor allem an die Grossen und Mächtigen dieser Erde.

Der eigene theologische Standpunkt des Verfassers schliesst sich an die palästinensische Spruchweisheit, wie wir sie aus den Sprüchen Salomonis und aus Jesus Sirach kennen, an. Auch unserm Verfasser ist die göttliche Weisheit das höchste aller Güter, die Quelle aller Wahrheit, Tugend und Seligkeit. Indem er aber, wie der Verfasser der Sprüche Salomonis (Cap. 8—9) und wie Jesus Sirach, davon ausgeht, dass diese Weisheit zunächst bei Gott vorhanden ist, wird dieselbe in seiner Vorstellung fast zu einer selbständigen Hypostase neben Gott. Seine Aussagen gehen zwar scheinbar nicht wesentlich über das hinaus, was wir schon *Prov. Sal. c.* 8—9 lesen. Aber was dort mehr poetische Personificirung der Weisheit ist, wird bei ihm zur philosophischen Theorie. Die Weisheit ist nach ihm ein Hauch (ἀτμίς) aus Gottes Kraft, ein lauterer Ausfluss (ἀπόρροια) aus des Allmächtigen Herrlichkeit, ein Abglanz (ἀπαύγασμα) des ewigen Lichtes (7, 25—26). Sie ist auf's innigste mit Gott verbunden (συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα), ist eingeweiht in Gottes Einsicht (μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης) und Wählerin seiner Werke (αἱρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ), d. h. sie wählt unter den Werken, deren Idee Gott gefasst hat, diejenigen aus, die zur Ausführung kommen sollen (8, 3—4; vgl. Grimm zu d. St.). Sie ist die Beisitzerin auf Gottes Thron (9, 4: ἡ τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος), sie kennet Gottes Werke und war zugegen, als er die Welt schuf, und weiss, was wohlgefällig ist in seinen Augen und recht ist nach seinen Geboten (9, 9). Die Weisheit wird hiernach doch nicht nur als eigener Besitz Gottes, sondern als eine aus Gottes Wesen stammende Gehülfin Gottes vorgestellt. Daneben wird auch „das allmächtige Wort Gottes" (ὁ παντοδύναμός σου λόγος) in einer Weise personificirt, welche der Hypostasirung nahe kommt (18, 15f.). Wir haben also hier schon die Elemente, aus welchen die philonische Lehre vom λόγος (= Vernunft und Wort Gottes) als einer zwischen Gott und der Welt vermittelnden Hypostase gebildet ist. Denn die Weisheit hat bei unserm Verfasser auch der Welt gegenüber eine ähnliche Stellung, wie der philonische Logos. Sie hat einen Geist, der leicht beweglich ist, Alles beaufsichtigend, Alles

durchdringend (7, 22—24: εὐκίνητον, πανεπίσκοπον, διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων und dergl.). Sie wirkt Alles (8, 5: τὰ πάντα ἐργαζομένη), regiert Alles (8, 1: διοικεῖ τὰ πάντα), erneuert Alles (7, 27: τὰ πάντα καινίζει). „Indem sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergeht, bereitet sie Freunde Gottes und Propheten zu" (7, 27). Sie ist es auch, die in der Geschichte Israels sich offenbarte, z. B. in der Wolken- und Feuersäule, welche die Israeliten durch die Wüste geleitete (10, 17 und überh. Cap. 10). Sie ist also mit einem Worte das Medium, durch welches Gott in der Welt wirkt. Die Tendenz dieser ganzen Speculation ist augenscheinlich dieselbe wie bei Philo, nämlich durch Einschiebung eines solchen Mittelgliedes die absolute Ueberweltlichkeit Gottes, der nicht in directer Berührung mit der unheiligen Welt gedacht werden kann, sicher zu stellen. Man darf aber doch nicht übersehen, dass es unserem Verfasser auf Betonung dieses Gedankens gar nicht ankommt. Er will vielmehr den Werth der göttlichen Weisheit als des höchsten Gutes darlegen. Er will nicht zeigen, dass die Weisheit von Gott verschieden ist, sondern im Gegentheil: wie nahe sie Gott steht. Indem er also in jenem Gedankenkreise sich bewegt, nimmt er nur eine in seinen Kreisen bereits geläufige Anschauung auf[25]).

Dabei zeigt sich nun in der näheren Ausführung der Einfluss der griechischen Philosophie. Die Formeln, mit welchen das Walten der Weisheit in der Welt beschrieben wird (7, 24: διήκει, χωρεῖ, 8, 1: διοικεῖ), erinnern an die stoische Lehre vom Weltgeist, von Gott als der die Welt durchdringenden immanenten Weltvernunft[26]). Auch die Aufzählung der vier Cardinaltugenden (8, 7: σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία) ist auf stoischen Einfluss zurückzuführen (s. Zeller a. a. O.). Die Psychologie des Verfassers dagegen ist platonisch-dualistisch. Die Seele des Menschen ist präexistent. Wenn sie gut ist, kommt sie in einen reinen Leib (8, 20: ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον). Der Leib ist nur eine „irdische Hütte" für den νοῦς (9, 15: γεῶδες σκῆνος). Nach kurzer Zeit muss der Leib die Seele wie ein Darlehen wieder zurückgeben und verfällt dann in Staub (15, 8). In dieser Anthropologie ist der Boden der jüdischen Anschauung vollständig verlassen. Statt der jüdischen Hoffnung auf eine Auferstehung des Leibes haben wir hier die griechische Anschauung von der ewigen Dauer der Seele.

25) Vgl. über diese „Weisheitslehre" überhaupt die oben S. 157 genannte Literatur.

26) Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 271. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 192.

In Betreff der Zeit des Verfassers dürfte feststehen, dass er jünger ist als Jesus Sirach, aber älter als Philo. Denn sein Standpunkt ist eine Vorstufe des philonischen. Dies würde zwar an sich noch nicht ein höheres Alter beweisen. Aber bei der nahen Verwandtschaft beider ist es doch nicht denkbar, dass unser Verfasser von Philo unberührt geblieben wäre, wenn er jünger wäre als dieser. Zur Annahme christlichen Ursprungs (so z. B. Weisse) liegen schlechterdings keine annehmbaren Gründe vor. — Dass der Verfasser ein Alexandriner war, darf wegen der starken Hervorhebung der ägyptischen Beziehungen als sicher gelten. Dagegen ist nicht daran zu denken, dass Philo selbst der Verfasser sein sollte, was schon Hieronymus als Ansicht einiger *scriptores veteres* erwähnt (*Hieron. praef. in vers. libr. Salom., opp. ed. Vallarsi* IX, 1293 *sq.: nonnulli scriptorum veterum hunc esse Judaei Philonis affirmant*) und noch manche Neuere, wie Luther, Joh. Gerhard, Calov und andere, angenommen haben (s. Grimm, Handb. S. 21 ff.). Die Autorschaft Philo's ist durch die Verschiedenheit seines Gedankenkreises vollständig ausgeschlossen.

In der christlichen Kirche ist das Buch von Anfang an gebraucht worden. Schon in den paulinischen Briefen finden sich so starke Anklänge daran, dass die Bekanntschaft Pauli mit unserem Buche nicht zu bezweifeln ist (s. Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 340—344; und bes. Grafe, Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in: Theologische Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstage 1892, S. 251—286; anders Grimm, Exeget. Handb. S. 35 ff.) — Ziemlich sicher ist, dass *Clemens Romanus* es gekannt hat (*Clem. Rom.* 27, 5 = *Sap. Sal.* 12, 12 u. 11, 21; vgl. auch *Clem.* 60, 1 = *Sap.* 7, 17). — Bei *Tatian. Oratio ad Graecos c.* 7 *init.* wird von Christo dasselbe ausgesagt, was *Sap.* 2, 23 von Gott gesagt ist. — *Irenaeus* citirt in seinem grossen häreseologischen Werke die Sap. Sal. zwar nirgends, entnimmt ihr aber IV, 38, 3 das Wort *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ* (*Sap.* 6, 20). Mit Bezug hierauf sagt *Euseb. Hist. eccl.* V, 8, 8 von Irenäus: *Καὶ ῥητοῖς δέ τισιν ἐκ τῆς Σολομῶνος σοφίας κέχρηται, μονονουχὶ φάσκων· Ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.* In dem uns nicht erhaltenen *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* hat Irenäus nach dem Zeugniss des Eusebius die Sapientia ausdrücklich citirt (*Hist. eccl.* V, 26: *τῆς λεγομένης σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει*). — *Canon Muratorianus lin.* 69—71: „*Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta*". S. dazu Hesse, Das muratorische Fragment (1873) S. 239 ff. Zahn, Gesch. des Neutestamentl. Kanons II, 95—105 (letzterer hält, nach dem Vorgange von Tregelles, *ab amicis* = *ὑπὸ φίλων* für falsche Wiedergabe von *ὑπὸ Φίλωνος*, so dass also auch hier Philo als Verf. der *Sap. Sal.* bezeichnet wäre). — *Tertullian. Adv. Valentinianos* | *c.* 2 nimmt Bezug auf *Sap.* 1, 1 mit den Worten: *ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini sed Salomonis.* Auch sonst findet sich Benützung der Sap. Sal. bei Tertullian. — *Clemens Alexandrinus* citirt sie neunmal und benützt sie auch sonst häufig. Die ausdrücklichen Citate werden entweder als Aussprüche Salomo's eingeführt (so

Strom. VI, 11, 93. 14, 110. 14, 114. 15, 120—121) oder als Aussprüche der σοφία (*Paedag.* II, 1, 7. *Strom.* II, 2, 5. IV, 16, 103—104. V, 14, 89) oder mit der Formel εἴρηται (*Strom.* VI, 14, 113). — *Hippolytus* citirt wiederholt unser Buch als eine echte προφητεία Σολομῶν περὶ Χριστοῦ (*adv. Judaeos* § 9 u. 10 = *Lagarde p.* 66 *sq.*), namentlich die Stelle 2, 12—20, die auch von Späteren vielfach messianisch gedeutet wird (s. oben Bd. II, S. 507 f.).

Origenes ist nächst dem Verfasser des muratorischen Fragmentes der erste, welcher Zweifel hinsichtlich der salomonischen Abfassung andeutet. Er citirt sie mit skeptischen Formeln wie ἡ ἐπιγεγραμμένη τοῦ Σολομῶντος σοφία (*in Joann. tom.* XX, *c.* 4 = *Lommatzsch* II, 202), ἡ σοφία ἡ ἐπιγεγραμμένη Σολομῶντος (*in Jerem. homil.* VIII, 1 = *Lommatzsch* XV, 193), ὁ περὶ τῆς σοφίας εἰπών (*Selecta in Jerem. c.* 29 = *Lommatzsch* XV, 453), ἐν τῇ ἐπιγεγραμμένῃ Σολομῶντος σοφίᾳ (*contra Cels.* V, 29 = *Lommatzsch* XIX, 216), *in sapientia, quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur* (*de principiis* IV, 33 = *Lommatzsch* XXI, 472 *sq.*). Fast ebenso oft citirt er sie aber auch einfach als Werk Salomo's. Und dass sie für ihn eine kanonische Schrift ist, zeigt namentlich der ganze Abschnitt *de principiis* I, 2, 5—13, wo er neben *Col.* 1, 15 und *Hebr.* 1, 3 die Stelle *Sap.* 7, 25—26 als christologische Fundamentalstelle verwendet, an deren Hand er seine Christologie entwickelt. Der ganze Abschnitt *de princ.* I, 2, 9—13 ist nichts als eine exegetische Erörterung von *Sap.* 7, 25—26. Im Ganzen finden sich bei Origenes etwa vierzig Citate aus unserem Buche.

Cyprian gebraucht die Sap. Sal. im vollsten Sinne als kanonisch. Er citirt sie als *Sapientia Salomonis* (*Testim.* II, 14. III, 16. 53. 58. 59. 66. *Ad Fortunatum c.* 1), *scriptura divina* (*De habitu virginum c.* 10. *Epist.* VI, 2), *scriptura sancta* (*Ad Demetrianum c.* 24), oder mit Formeln wie *scriptum est* (*De zelo et livore c.* 4. *Epist.* IV, 1. LV, 22), *per Salomonem docet spiritus sanctus* und ähnlichen (*De mortalitate c.* 23. *Ad Fortunatum c.* 12). — Ein paarmal citirt er Stellen aus den Proverbien mit der Formel *in Sapientia Salomonis* (*Testim.* III, 1. 6. 16. 56); einmal eine Stelle aus der Sapientia mit der Formel *in Ecclesiastico* (*Testim.* III, 112); beides nur aus Versehen, da er sonst Proverbien, Ecclesiasticus und Sapientia bestimmt unterscheidet.

Die Handschriften, Ausgaben und alten Uebersetzungen (nebst deren Ausgaben) sind für unser Buch dieselben wie für Jesus Sirach (s. oben S. 163 f.), da beide Bücher in der Regel mit einander verbunden wurden. — Der *cod. Vaticanus* ist in Fritzsche's Ausgabe der Apokryphen für unser Buch zwar benützt, aber, wie es scheint, nur nach den Angaben bei Reusch (*Observ. crit.* 1861), die sich ihrerseits stützen auf die unzuverlässige Ausgabe des Codex von Mai (s. darüber oben S. 144). — Werthvolle Beiträge zur Textkritik giebt: *Reusch*, *Observationes criticae in librum Sapientiae*, *Frib.* 1861. — Separat-Ausgabe: *Reusch*, *Liber Sapientiae graece*, *Frib.* 1858 (giebt den Text der sixtinischen Ausgabe). — Eine Ausgabe des griechischen Textes mit der alten lateinischen und der autorisirten englischen Uebersetzung: *Deane*, Σοφια Σαλωμων, *The book of Wisdom, the greek text, the latin vulgate and the authorised english version with an introduction, critical apparatus and a commentary*, *Oxford* 1881. — Ein kleines Fragment (9, 8—10, 2) einer palästinensisch-syrischen Uebersetzung s. in: *Anecdota Oxoniensia, Semitic Series vol.* I *part* IX, 1896, *p.* 21—28. — Ueber den Charakter des *Vet. Lat.*: Thielmann, Die lateinische Uebersetzung des Buches der Weisheit (Archiv für latein. Lexikographie und Grammatik Bd. VIII, 1893, S. 235—277).

| Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 144f. — Commentare: *Bauermeister*, *Commentarius in Sapientiam Salomonis*, *Gotting.* 1828. — Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipzig 1837. — J. A. Schmid, Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, 1858 (kathol.). — Grimm, Das Buch der Weisheit, erklärt (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 6. Thl.). Leipzig 1860 (nicht eine neue Auflage des älteren Werkes, sondern eine vollständig neue Arbeit). — Gutberlet, Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, 1874 (kathol.) — Deane in der oben genannten Separat-Ausgabe. — Farrar in *Wace' Apocrypha vol.* I, *London* 1888. — Die ältere Literatur s. bei *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* III, 727—732. *Fürst*, *Biblioth. Jud.* III, 219—221. Grimm, Exeget. Handb. S. 45f. Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 635f.

Einzel-Untersuchungen: *Salthenius*, *Diss. critico-theol. de auctore libri Sapientiae Philone potius Alexandrino quam seniore*, *Regim.* 1739. — *Bretschneider*, *De libri Sapientiae parte priore c.* I—XI *e duobus libellis conflata. Pars* I—III, *Viteb.* 1804. — *Winzer*, *De philosophia morali in libro Sap. exposita*, *Viteb.* 1811. — *Grimm*, *De Alexandrina Sapientiae libri indole perperam asserta*, *Jen.* 1833 (von ihm selbst später zurückgenommen). — Gfrörer, Philo Bd. II (1831) S. 200—272. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie Bd. II (1834) S. 152—180. — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Strassb. 1851, S. 322—378. — Schmieder, Ueber das B. der Weisheit, 1853. — Weisse, Die Evangelienfrage (1856) S. 202ff. — Noack, Psyche III, 2, S. 65—102. — Nägelsbach in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XVII, 622ff. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 626ff. Ders., Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 264f. IX, 234f. X, 219f. XI, 223ff. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 271—274. — Kübel, Die ethischen Grundanschauungen der Weisheit Salomo's (Stud. und Krit. 1865, S. 690—722). — Heinze, Die Lehre vom Logos (1872) S. 192—202. — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. V, 647ff. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. II, 259ff. — Grätz, Gesch. der Juden Bd. III (4. Aufl. 1888) S. 611—613. — *Perez*, *La Sapienza di Salomone, saggio storico-critico*, *Firenze* 1871. Ders., *Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto „La Sapienza di Salomone“*, *Palermo* 1883. — Edm. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus, 1886, S. 289—348. — *Drummond*, *Philo Judaeus*, I, 1888, S. 177—229. — Menzel, Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos 1889, S. 39—70. — *Bois*, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, *Paris* 1890, *p.* 211—309, 373—412. — *Margoliouth*, *Was the book of Wisdom written in Hebrew?* (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1890, *p.* 263 *sqq.*). — *Freudenthal*, *What is the original language of the Wisdom of Solomon?* (*The Jewish Quarterly Review vol.* III, 1891, *p.* 722—753 [widerlegt eingehend die seltsame Meinung von Margoliouth von einer hebr. Urschrift der Sap. Sal.]). — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Vatke, Cornely, König (s. oben S. 146).

2. Aristobulus.

Der Verfasser der Weisheit Salomonis steht mit seinen Anschauungen noch vorwiegend auf dem Boden der palästinensischen Spruchweisheit, die bei ihm nur unter dem Einfluss der griechischen Philosophie eigenthümlich modificirt ist. Ein hellenistischer Philosoph im eigentlichen Sinne ist dagegen der Alexandriner Aristobulus. Er kennt und citirt ausdrücklich die griechischen Philosophen Pythagoras, Sokrates, Plato und ist mit ihren Anschauungen wie ein Fachmann vertraut.

Ueber seine Zeit sind zwar die Angaben der Alten nicht ganz übereinstimmend. Es darf aber als sicher gelten, dass er zur Zeit des Ptolemäus VI Philometor, also gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. (um 170—150 v. Chr.) gelebt hat. Er selbst sagt in seinem an einen Ptolemäer gerichteten Werke, dass die griechische Uebersetzung des Pentateuches angefertigt sei „unter dem König Philadelphus, deinem Vorfahren“ (*Euseb. Praep. ev.* XIII, 12, 2 *ed. Gaisford: ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου*). Er hat also unter einem Nachkommen des Ptolemäus II Philadelphus geschrieben. Den Philometor nennen aber bestimmt sowohl Clemens Alexandrinus als Eusebius in der Chronik[27]). Dieselbe Chronologie ist auch vorausgesetzt, wenn Clemens Alexandrinus und Eusebius unseren Aristobulus mit dem im Anfang des zweiten Makkabäerbuches (II *Makk.* 1, 10) erwähnten identificiren[28]). Gegenüber diesen Zeugnissen kann es nicht in Betracht kommen, dass Anatolius ihn unter Ptolemäus II Philadelphus setzt[29]), und dass die einzige Handschrift der Stromata des Clemens Alex. an einer Stelle ebenfalls statt Philometor irrthümlich Philadelphus hat[30]).

27) *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 150: *Ἀριστόβουλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα.* Die Lesart ist hier gesichert, da auch bei *Eusebius*, welcher diese Stelle aus Clemens in der *Praep. evang.* IX, 6 mittheilt, die Handschriften einstimmig *Φιλομήτορα* haben. — *Euseb. Chron. ad Olymp.* 151 (*ed. Schoene* II, 124 *sq.*). Der griechische Text, welcher im *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 337 erhalten ist, lautet: *Ἀριστόβουλος Ἰουδαῖος περιπατητικὸς φιλόσοφος ἐγνωρίζετο, ὃς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλομήτορι ἐξηγήσεις τῆς Μωϋσέως γραφῆς ἀνέθηκεν.* Ebenso der Armenier und Hieronymus. — Die 151. Olympiade ist = 176—172 vor Chr.

28) *Clemens Al. Strom.* V, 14, 97. *Eusep. Praep. evang.* VIII, 9 *fin.*

29) *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16.

30) *Clemens Strom.* V, 14, 97. Der *cod. Laurentianus*, d. h. die einzige Handschrift, in welcher uns die Stromata des Clemens erhalten sind (denn der

Nach *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 97 schrieb dieser Aristobulus *βιβλία ἱκανά*. Vermuthlich will Clemens damit nicht sagen, dass Aristobulus mehrere Werke geschrieben habe, sondern dass das eine Werk, welches Clemens kennt, ein umfangreiches gewesen sei. Nähere Mittheilungen darüber verdanken wir dem Clemens Alexandrinus (*Strom.* I, 15, 72. I, 22, 150. V, 14, 97. VI, 3, 32), Anatolius (bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16—19, Anatolius war ein älterer Zeitgenosse des Eusebius) und Eusebius (*Praep. evang.* VII, 14. VIII, 10. XIII, 12). Kurz erwähnt wird Aristobulus auch von Origenes (*contra Cels.* IV, 51). Die beiden einzigen Stücke, die uns im Wortlaute erhalten sind, stehen bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 10 und XIII, 12. Denn was sich sonst noch an wörtlichen Anführungen | findet (*Clemens Strom.* I, 22, 150 = *Euseb. Praep.* IX, 6. *Clemens Strom.* VI, 3, 32. *Euseb. Praep.* VII, 14), steht ohnehin auch im Text jener grösseren Fragmente[31]). Die Stelle, welche Cyrillus Alex. (*contra Julian. p.* 134 *ed. Spanh.*) dem Aristobul zuschreibt, stammt aus dem dritten Buche der Indica des Megasthenes und ist von Cyrill nur vermöge einer sehr leichtfertigen Benützung von *Clem. Al. Strom.* I, 15, 72 dem Aristobul zugeschrieben worden.

Das Werk, welches jenen Kirchenvätern vorgelegen hat, wird bezeichnet als eine Erläuterung der mosaischen Gesetze[32]). Nach den erhaltenen Fragmenten wird man sich dasselbe aber nicht als einen eigentlichen Commentar über den Text vorzustellen haben, sondern als eine freie Reproduction des Inhaltes des Pentateuches, in welcher derselbe zugleich philosophisch erläutert wurde. Analog sind also nicht die allegorischen Commentare Philo's über einzelne Textstellen, sondern vielmehr Philo's systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung, welche von uns oben S. 367 f. charakterisirt worden ist. In ähnlicher Weise,

Parisinus saec. XV ist nur eine Abschrift daraus), hat hier *Φιλάδελφον*. Mit Recht haben aber die neueren Herausgeber statt dessen *Φιλομήτορα* in den Text gesetzt.

31) Nämlich: 1) *Clem. Str.* I, 22, 150 = *Eus. Pr.* IX, 6 = *Eus. Pr.* XIII, 12, 1. — 2) *Clem. Strom.* VI, 3, 32 = *Eus. Pr.* VIII, 10, 14. — 3) *Eus. Pr.* VII, 14 = *Eus. Pr.* XIII, 12, 10—11. — Zur Textkritik der *Praeparatio evangelica* des Eusebius s. oben die Bemerkungen bei Alexander Polyhistor (S. 348).

32) *Euseb. Praep. ev.* VII, 13, 7 *ed. Gaisford: τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν.* — *Euseb. Chron. ad Olymp.* 151 (*ed. Schoene* II, 124 *sq.*): *ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς* (dieser durch das *Chron. paschale ed. Dindorf* I, 337 erhaltene griechische Wortlaut wird bestätigt durch den Armenier [*enarrationem librorum Moysis*] und durch Hieronymus [*explanationum in Moysen commentarios*]). — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16: *βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμου.*

wie es dort Philo thut, scheint bereits Aristobul den Inhalt des Pentateuches zusammenhängend dargestellt zu haben, um der gebildeten Welt zu zeigen, dass das mosaische Gesetz, wenn man es nur richtig versteht, bereits Alles enthalte, was die besten griechischen Philosophen später auch gelehrt haben. Das Werk ist zunächst für den König Ptolemäus Philometor selbst bestimmt[33]), der daher auch im Texte angeredet wird (*Eus. Pr.* VIII, 10, 1 ff. XIII, 12, 2). Es versteht sich hiernach von selbst, dass es sich in erster Linie an heidnische Leser wendet. Sein Hauptzweck war, wie Clemens sagt, zu zeigen, „dass die peripatetische Philosophie vom Gesetze Mosis und den anderen Propheten abhängig sei" (*Strom.* V, 14, 97: *Ἀριστοβούλῳ . . . βιβλία πεπόνηται ἱκανὰ, δι᾽ ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωυσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρτῆσθαι προφητῶν*). Dies wird durch die erhaltenen Fragmente im Wesentlichen bestätigt; nur dass statt der peripatetischen vielmehr die griechische Philosophie überhaupt zu nennen wäre. Aristobul begnügt sich nämlich nicht damit, die wesentliche Uebereinstimmung des mosaischen Gesetzes mit der Philosophie der Griechen darzuthun. Sondern er behauptet geradezu, dass die griechischen Philosophen, ein Pythagoras, Sokrates, Plato, ihre Lehre aus Moses geschöpft hätten; ja dass auch Dichter wie Homer und Hesiod Manches aus ihm entlehnt hätten, indem nämlich schon lange vor der unter Ptolemäus Philadelphus veranstalteten griechischen Uebersetzung des Pentateuches der wesentliche Inhalt desselben in's Griechische übertragen worden sei[34]). Diese kühne Behauptung, dass Moses der Vater der griechischen Philosophie und Bildung sei, haben auch spätere jüdische Hellenisten festgehalten. Wir begegnen ihr namentlich bei Philo wieder.

Von der Ausführung im Einzelnen geben uns die erhaltenen Fragmente wenigstens eine ungefähre Vorstellung. Ein grosser Theil der Stücke beschäftigt sich damit, den wahren Sinn der biblischen Anthropomorphismen festzustellen. So zeigt gleich das grosse Stück bei *Euseb. Pr. ev.* XIII, 12, 1—8, welches nach der Parallelstelle bei *Clemens Alex. Str.* I, 22, 150 = *Euseb. Pr.* IX, 6 aus dem ersten Buche von Aristobul's Werk entnommen ist und

33) *Clemens Al. Strom.* I, 22, 150 = *Eus. Pr. ev.* IX, 6, 6: *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα.* — *Euseb. Praep. ev.* VIII, 9 *fin.*: *ἐν τῷ πρὸς Πτολεμαῖον τὸν βασιλέα συγγράμματι.* — *Euseb. Praep. ev.* VII, 13 *fin.* — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16.

34) S. bes. *Euseb. Praep. ev.* XIII, 12, 1 = *Clemens Strom.* I, 22, 150 = *Euseb. Praep.* IX, 6, 6—8. — Pythagoras, Sokrates und Plato: *Eus. Pr.* XIII, 12, 4 *ed. Gaisford.* — Homer und Hesiod: *Eus. Pr.* XIII, 12, 13.

offenbar zur Erläuterung der Schöpfungsgeschichte gehörte, dass mit den Worten „Gott sprach und es geschah" nichts Anderes gemeint sei, als dass Alles durch Gottes Wirkung (δυνάμει) geworden sei, was ja auch die griechischen Philosophen und Orpheus und Aratus lehrten. — Das folgende Stück (*Euseb. Pr.* XIII, 12, 9—16), welches auch noch zur Erläuterung der Schöpfungsgeschichte gehörte, handelt von dem siebenten Tage als Ruhetag und erläutert dessen Bedeutung u. A. auch durch Berufung auf angebliche Verse des Hesiod, Homer und Linus[35]. — Ein weiteres Stück (*Eus. Pr.* VIII, 10) zeigt, wie es zu verstehen sei, wenn im mosaischen Gesetze von Händen, Armen, Gesicht und Füssen Gottes und von einem Wandeln Gottes die Rede sei[36]. — Endlich das von Anatolius (bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 17—18) mitgetheilte Excerpt beschäftigt sich mit dem Passafest, welches gefeiert werde, wenn sowohl die Sonne als der Mond im Zeichen | der Tag- und Nacht-Gleiche stehe, nämlich die Sonne im Zeichen der Frühlings-Tag- und Nacht-Gleiche, und der Mond ihr gegenüber im Zeichen der Herbst-Tag- und Nacht-Gleiche. Eben dieses Fragment zeigt uns, dass Aristobul sich keineswegs nur mit philosophischer Umdeutung des Pentateuchtextes beschäftigt hat, sondern dass er wirklich eine Darstellung und Erläuterung der mosaischen Gesetze gegeben hat. Indem er aber deren Sinn festzustellen suchte, wird er freilich, wie namentlich Origenes andeutet (*contra Cels.* IV, 51), vielfach das Gebiet der allegorischen Auslegung betreten haben.

Ueber den philosophischen Standpunkt des Aristobulus geben die Fragmente keinen näheren Aufschluss. Man darf ohne Weiteres annehmen, dass er ein eklektischer war. Das Fragment über die Bedeutung des Sabbaths „geht in eine pythagoreisirende Ausführung über die Kraft der Siebenzahl ein"[37]. Anderwärts beruft sich Aristobul nicht nur im Allgemeinen auf Pythagoras, Sokrates und Plato, sondern in einer specielleren Ausführung namentlich auf die peripatetische Lehre[38]. Dass er dieser am meisten sich angeschlossen hat, ist durch das Zeugniss der Kirchenväter verbürgt, die ihn einstimmig als Peripatetiker bezeichnen[39].

35) Ein kleines Stück hiervon (*Eus. Pr.* XIII, 12, 10—11) steht auch *Pr. ev.* VII, 14.

36) Hieraus ein kleiner Satz (*Eus. Pr.* VIII, 10, 14) auch bei *Clemens Alex. Strom.* VI, 3, 32.

37) Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl.) S. 264.

38) *Eus. Pr. ev.* XIII, 12, 10—11 = VII, 14.

39) *Clemens Strom.* I, 15, 72. V, 14, 97. — *Euseb. Praep. ev.* VIII, 9 *fin.* IX, 6, 6. *Chron. ad Olymp.* 151 (*ed. Schoene* II, 124 *sq.*)

Schwer begreiflich ist es, dass viele neuere Gelehrte die Echtheit der ganzen Schrift Aristobul's bestritten haben (so Richard Simon, Hody, Eichhorn, Kuenen, Grätz, Joel, Bergk, Drummond, Renan, Elter, Willrich, Wendland). Das Bild, das wir durch die überlieferten Bruchstücke von der Schrift erhalten, stimmt so vollständig zu Allem, was wir sonst von der Geistesrichtung des hellenistischen Judenthums wissen, dass zu irgend welchen Zweifeln schlechterdings keine Veranlassung vorliegt. Wenn man freilich manche Kritiker hört, so kann kein vernünftiger Mensch mehr an die Echtheit denken. In besonders zuversichtlicher Weise hat Elter diesen Ton angeschlagen[40]. Ein Hauptgrund, der bei allen Bestreitern der Echtheit eine wichtige Rolle spielt, ist der, dass Aristobul unmöglich die Dreistigkeit gehabt haben könne, in einer dem König Ptolemäus Philometor gewidmeten Schrift gefälschte Verse griechischer Dichter vorzubringen und zu behaupten, dass die griechischen Philosophen und Dichter aus Moses geschöpft haben[41]. Nun ist es freilich zweifellos, dass die angeblichen Verse des Orpheus, Hesiod, Homer und Linus, welche Aristobul citirt, von einem Juden gefälscht sind. Eine unbegreifliche Dreistigkeit läge aber in ihrem Gebrauche nur dann, wenn Aristobul selbst der Fälscher gewesen wäre oder die Thatsache der Fälschung gekannt hätte. Alle Wahrscheinlichkeit spricht aber dafür, dass er die Verse aus einem umfassenderen, noch andere Fälschungen enthaltenden Werke entnommen hat (s. hierüber unten Abschnitt VII, 3). Wenn dies der Fall war, weshalb soll er nicht an ihre Echtheit geglaubt haben? Muss der jüdische Philosoph Aristobul kritischer gewesen sein als die christlichen Philosophen Justin, Clemens und Andere, die den reichlichsten Gebrauch von solchen Fälschungen machen? Wenn er aber an ihre Echtheit geglaubt hat, dann fällt die Beweiskraft jenes Argumentes schlechterdings dahin. Er gebraucht sie, weil sie ihm ein werthvolles Beweismaterial für seine Zwecke sind, und er kann darauf sehr wohl die Behauptung der Priorität des Moses vor den griechischen Denkern stützen. Er

40) *De gnomologiorum graecorum historia atque origine Part.* VIII (Bonn, Universitäts-Progr. 1895) *col.* 226: *etenim Aristobulum Judaeum Alexandrinum ecquis homo sanus etiamnunc Philonem Judaeum Alexandrinum antecessisse et tamquam huic praecursorem fuisse judicabit?*

41) *Elter Part.* VII (1895) *col.* 216: *ac talia Aristobulum Peripateticum philosophum, regis praeceptorem et Aristarchi fortasse collegam ad ipsum Philometorem re vera scripsisse etiam sunt qui credant? nonne falsarios tam impudentes et imprudentes ab omnibus cum risu exceptos et cum ignominia repulsos esse existimabimus?* Aehnlich alle anderen Bestreiter der Echtheit.

thut mit alledem genau dasselbe, was später die ebenso hoch gebildeten christlichen Apologeten, zum Theil unter ähnlichen Verhältnissen (nämlich in Schriften, welche an römische Kaiser gerichtet sind), auch gethan haben. Wir werden also gut thun, die Begriffe von dem, was möglich ist, nach diesen Thatsachen und nicht nach vorgefassten Meinungen zu bilden.

Wenn man ausserdem auf die Nicht-Erwähnung des Aristobul bei Josephus hingewiesen hat, so hat man die einfache Thatsache nicht beachtet, dass Josephus überhaupt die spätere jüdische Literatur nicht erwähnt, nicht einmal den Philo. Denn selbst diesen, an Bedeutung und Fruchtbarkeit den Aristobul weit übertreffenden Philosophen nennt Josephus nirgends als Schriftsteller, sondern nur als Führer einer Gesandtschaft der alexandrinischen Juden an Caligula (*Antt.* XVIII, 8, 1). — Für Elter sind aber namentlich noch zwei Gründe massgebend. Er sagt: 1) Der Text des orphischen Gedichtes, auf welches Aristobul sich beruft, liegt bei ihm in einer Recension vor, die später ist, als Justin der Märtyrer, ja als Clemens Alexandrinus[42]. Der Urheber der Fälschung ist ein Christ, der unter Justin's Namen die Schrift *de monarchia* verfasst hat, ungefähr zur Zeit des Apologeten Theophilus, der sie zuerst benützt[43]. Auf Grund dieser Schrift hat Pseudo-Hekatäus sein Buch über Abraham geschrieben, das von Clemens Alexandrinus benützt worden ist; und auf den Schultern des Pseudo-Hekatäus ruht erst Pseudo-Aristobul, der demnach in's dritte Jahrh. nach Chr. herabrückt. Sowohl bei Hekatäus als bei Aristobul sind wieder zwei Recensionen zu unterscheiden, so dass wir also fünf Schichten von Fälschungen erhalten. Clemens Alexandrinus hat nur den ihm etwa gleichzeitigen „älteren Aristobul", nicht aber den späteren, von Eusebius excerpirten „jüngeren Aristobul" benützt. Der Grund dieser Aufstellungen, die im Wesentlichen ebenso schon Lobeck[44] vorgetragen hat, ist der, dass die Recension des orphischen Gedichtes in der Schrift *de monarchia* an einzelnen Punkten ursprünglicher zu sein scheint, als die anderen, speciell als die des Aristobul. Gesetzt, dass dies richtig ist, so ergeben sich daraus keineswegs die von Elter gezogenen Folgerungen. Eine umsichtige Erwägung wird vielmehr zu dem Resultate führen, dass alle uns vorliegenden Recensionen jenes orphischen Gedichtes auf einen Archetypus zurückgehen, der bald in

42) *Elter Part.* V—VI (1894) *col.* 152—187. Zusammenfassung der Resultate *P.* VI *col.* 177—187.

43) *Elter P.* VII (1895) *col.* 206: *Theophili fere aetate.*

44) *Aglaophamus* I, 438—465.

dem einen, bald in dem anderen unserer Texte treuer erhalten ist. Der spätere Schriftsteller kann also sehr wohl an einem oder dem anderen Punkte eine Lesart erhalten haben, welche ursprünglicher ist, als die von dem älteren Autor dargebotene. Ueberdies haben wir gar keine Gewähr dafür, dass der Text Aristobul's, wie er uns jetzt bei Eusebius vorliegt, in allen Einzelheiten genau der echte Text Aristobul's ist. Wie viele Wandlungen kann ein solcher Text vom zweiten Jahrhundert vor Chr. bis zur Zeit unserer Eusebius-Handschriften erfahren haben! Die Unmöglichkeit von Elter's Genealogie ergiebt sich schon daraus, dass er sich infolge derselben genöthigt sieht, die zweifellose Bekanntschaft des Josephus mit Pseudo-Hekatäus in Abrede zu stellen. Auch die Bekanntschaft des Herennius Philo (zur Zeit Hadrian's!) mit Pseudo-Hekatäus ist gegen Elter entscheidend (vgl. überhaupt unten Abschnitt VII, 3 u. 4). Ein besonders schwacher Punkt seiner Aufstellungen ist endlich der, dass Clemens Alexandrinus noch nicht den von Eusebius excerpirten „Aristobul" gekannt haben soll. Man vergleiche dagegen nur die identischen Citate *Clem. Strom.* I, 22, 150 = *Eus. Pr.* XIII, 12, 1 und *Clem. Strom.* VI, 3, 32 = *Eus. Pr.* VIII, 10, 14.
2) Ein weiterer Grund Elter's gegen die Echtheit des Werkes ist der, dass Aristobul's Behauptung, die griechischen Philosophen und Dichter hätten aus Moses geschöpft (s. oben S. 386), bei einem Juden der vor-philonischen Zeit undenkbar sei. Bei Philo fänden sich nur Ansätze zu dieser Anschauung. Die grobe, verallgemeinernde Form, in welcher sie bei Aristobul auftrete, könne sie erst nach Philo erhalten haben [45]). Demgegenüber genügt es wohl zu fragen, weshalb die gröbere Form (wenn eine solche überhaupt anzuerkennen ist) nothwendig die spätere sein muss. Elter selbst kann nicht umhin, aus Philo Sätze anzuführen, welche denen Aristobul's recht ähnlich sind [46]). Der wirkliche Unterschied wird der sein, dass Aristobul sich Mühe giebt, eine These zu beweisen, die für Philo schon selbstverständlich ist [47]).

45) *Elter Part.* VIII—IX (1895) *col.* 219—239. Vgl. *Part.* VI (1894) *col.* 186: *si verba et doctrinam aut universam carminis naturam atque compositionem consideraveris, id a studiis quae Judaei veteres in Graecorum litteris collocabant prorsus alienum esse tibi facile persuadebis.* — Eine seltsame *petitio principii!*

46) *P.* VIII *col.* 224—225.

47) Auch was Wendland (bei Elter *P.* IX *col.* 229—234) beibringt, um die Priorität Philo's vor Aristobul zu erweisen, wird nur auf denjenigen Eindruck machen, der von vornherein zu dieser Annahme geneigt ist. — Andererseits ist von Wichtigkeit, dass auch die unter Ptolemäus VII um 140 vor Chr. schreibende jüdische Sibylle den Homer beschuldigt, er habe ihre Verse

Es bleibt also m. E. doch dabei, dass keinerlei Bedenken dagegen vorliegen, dass unsere Schrift von einem griechisch gebildeten Juden Namens Aristobul zur Zeit des Ptolemäus Philometor verfasst und diesem Könige gewidmet ist.

Das ganze Werk Aristobul's soll nach einer Randbemerkung im *cod. Laurentianus* der *Stromata* des *Clemens Alexandrinus* noch gegen Ende des Mittelalters in einer Bibliothek zu Patmos vorhanden gewesen sein (zu *Strom.* I, 22, 150 bemerkt eine Hand des 15. oder 16. Jahrhunderts: *Ἀριστοβούλου βίβλος αὕτη ἡ πρὸς τὸν Φιλομήτορα ἐστὶν εἰς τὴν Πάτμον, ἣν ἔγωγε οἶδα*, s. die Anm. in Dindorf's Ausg.). Ob diese Notiz Glauben verdient, ist doch sehr zu bezweifeln. — *De Rossi*, *Meor-enajim* III, 9 und andere rabbinische Autoritäten erzählen, dass ein grosses griechisches Werk dieses Aristobul sich in der Florentiner Bibliothek sowie in einem Benedictinerkloster unfern Mantua befinde (Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 473 Anm., *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* III, 470). Worauf diese Notiz beruht, ist noch nicht aufgeklärt. Sollte es sich um eine Fälschung ähnlich den von Annius von Viterbo herausgegebenen handeln? (s. über diese: Wachler, Art. Annius in Ersch und Gruber's Enc., und unten § 34, I *fin.*).

Vgl. überhaupt: *Richard Simon*, *Histoire critique du Vieux Testament* p. 189. 499. — *Hody*, *De bibliorum textibus* p. 50 *sqq.* — *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* I, 164. III, 469 *sq.* — Eichhorn, Allgem. Bibliothek der biblischen Literatur Bd. V (1793) S. 253—298. — *Valckenaer*, *Diatribe de Aristobulo Judaeo, philosopho peripatetico Alexandrino*, *Lugd. Bat.* 1806 (Hauptwerk,) auch abgedr. in Gaisford's Ausg. von *Euseb. Praep. evang.* IV, 339—458). — Gabler's Journal für auserlesene theolog. Literatur Bd. V (1810) S. 183 —209 (Anzeige von Valckenaer's Werk). — Winer in Ersch und Gruber's

geplündert (*Orac. Sibyll.* III, 419—432). Der Gedanke, dass die Griechen von jüdischen Autoritäten abhängig sind, ist also sicher vor-philonisch. Ja schon lange vor Aristobul finden wir sogar bei einzelnen griechischen Schriftstellern eine gewisse Geneigtheit, Aehnliches zu glauben. Der um 300 vor Chr. (zur Zeit des Seleucus I) lebende Megasthenes behauptet zwar nicht Abhängigkeit der Griechen, aber doch eine Verwandtschaft der griechischen Philosophie mit derjenigen der Brachmanen und Juden (Fragment aus dem 3. Buch seiner Ἰνδικά bei *Clemens Alex. Strom.* I, 15, 72: *ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων*; zur Erläuterung dieser Worte dient, dass schon Aristoteles nach dem Berichte seines Schülers Klearchus die *Ἰουδαῖοι* als die *φιλόσοφοι παρὰ Σύροις* bezeichnet hat, *Joseph. c. Apion.* I, 22, 179 *ed. Niese*, dazu Gutschmid, Kleine Schriften IV, 583 f.). Hermippus Callimachius, zweite Hälfte des 3. Jahrh. vor Chr. (unter Ptolemäus III und IV), glaubt bereits, dass Pythagoras die Forderungen, nicht über eine Stelle zu gehen, wo ein Esel in die Kniee gesunken, und sich trüben (oder salzigen?) Wassers zu enthalten und jede Lästerung zu meiden, von den Juden und Thrakern entlehnt habe (*Joseph. contra Apion.* I, 22; s. Näheres unten § 33, VII, 8 in dem Abschnitt über Hermippus). Nach solchen Vorläufern sind die Ansprüche eines Pseudo-Hekatäus und Aristobul doch wohl begreiflich.

Allgem. Encyklop. Section I, Bd. 5 (1820), S. 266. — *Lobeck, Aglaophamus* I (1829) *p.* 448. — Gfrörer, Philo II, 71—121. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 73—112. — *Fürst, Biblioth. Jud.* I, 53 *sq.* — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 473 ff. 564 ff. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 335 ff. — Teuffel, in Pauly's Real-Enc. I, 2 (2. Aufl.) S. 1600. — Cobet im *Λογιος Ἑρμης* I (1866) S. 173—177, 521. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl.) S. 257—264. — Ueberweg, Grundriss 4. Aufl. I, 240 ff. — Binde, Aristobulische Studien, 2 Thle. Glogau 1869—1870 (Gymnasialprogr.). — Heinze, Die Lehre vom Logos (1872) S. 185—192. — *Kuenen, De godsdienst van Israël* II (1870) *p.* 433—440. — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 166—169. — Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 49—60, 97—109. — Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts (1880) S. 77—100. — Hundhausen in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 2. Aufl. I, 1882, *col.* 1300 ff. — Hamburger, Real-Enc. Suppl. I, 1886, S. 23—26. — Bergk, Griech. Literaturgesch. IV, 1887, S. 534 f. — *Drummond, Philo Judaeus* I, 242—255. — Oskar Holtzmann in Stade's Gesch. des Volkes Israel II, 345 f. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. 1888, S. 620—629. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit II, 629—634. — *Renan, Histoire du peuple d'Israël* IV, 1893, *p.* 248—250. — *Elter, De gnomologiorum graecorum historia atque origine Part.* V—IX, Bonn, Universitätsprogramme 1894—1895 (eingehendste Bestreitung der Echtheit). Dazu Nachträge („*Ramenta*") 1897. — Willrich, Juden und Griechen vor der makk. Erhebung 1895, S. 162—168. — Gercke in Pauly-Wissowa's Real-Enc. II, 918—920. — Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien, 1896, S. 129—143. — Bousset in Herzog-Hauck, Real-Enc. II, 48 f. — Schlatter, Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach u. s. w. 1897, S. 163—189. — Wendland, Anzeige von Elters Programmen in: Byzantinische Zeitschr. VII, 1898, S. 445 ff.

3. Philo.

Dieselbe Richtung wie Aristobulus vertritt auch sein zwei Jahrhunderte jüngerer Landsmann Philo. Das Hauptbestreben ist auch bei ihm, die aus den griechischen Philosophen geschöpften Anschauungen als die echt jüdischen zu erweisen, was Philo bald für heidnische bald für jüdische Leser thut; für jene, um ihnen Achtung vor dem Judenthum einzuflössen, für diese, um sie zu einem Judenthum zu erziehen, wie es Philo selbst vertritt. Man darf wohl annehmen, dass es zwischen Aristobul und Philo auch noch andere Vertreter dieser Richtung gegeben hat. Denn sie tritt in Philo mit solcher Sicherheit und in so vollendeter Gestalt auf, wie es ohne geschichtliche Anknüpfung nicht denkbar ist. Von den etwaigen literarischen Erzeugnissen dieser Männer ist aber nichts auf uns gekommen [48]).

48) Anatolius nennt in dem Fragment bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16 neben Aristobul noch zwei jüdische Schriftsteller Namens Agatho-

| Da Philo wegen seiner hervorragenden Bedeutung und wegen des Umfangs seiner uns erhaltenen Schriften eine gesonderte Darstellung erfordert (§ 34), so seien hier nur diejenigen seiner Schriften kurz erwähnt, bei welchen die philosophische Belehrung und Erörterung der Hauptzweck ist. Dahin gehören zunächst zwei seiner Hauptwerke über den Pentateuch, nämlich: 1) die *Ζητήματα καὶ λύσεις*, eine kurze Erklärung der Genesis und des Exodus in Form von Fragen und Antworten, und 2) die *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*, die umfangreichen allegorischen Commentare zu ausgewählten Stellen der Genesis in der Form des rabbinischen Midrasch. Sie sind das eigentliche philosophische Hauptwerk Philo's und bilden dem Umfange nach etwa die Hälfte der uns erhaltenen Schriften Philo's. Mit Erörterung philosophischer Fragen beschäftigen sich aber ferner: 3) die Schrift *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (*Quod omnis probus liber*), eigentlich nur die zweite Hälfte eines Werkes, dessen erste verloren gegangene Hälfte das Thema behandelte *περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον*. 4) *Περὶ προνοίας*, 5) *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα*. Näheres über alle diese Schriften s. in § 34. Die beiden zuletzt genannten sind auch dadurch von Interesse, dass in ihnen Philo zur Erörterung des Themas die Form des griechischen Dialoges wählt.

4. Das vierte Makkabäerbuch.

Zu der philosophischen Literatur gehört auch das sogenannte vierte Makkabäerbuch. Denn das Judenthum, das der Verfasser empfiehlt, ist beeinflusst durch die stoische Philosophie.

Der Form nach ist dieses Schriftstück eine Rede. Es wendet sich in directer Anrede an die Leser oder Hörer (1, 1. 18, 1)[49]. Da der Inhalt ein religiös-erbaulicher ist, so kann man es immerhin eine Predigt nennen und die Wahl dieser Form auf die Sitte religiöser Vorträge in den Synagogen zurückführen. Wenn aber Freudenthal (S. 4—36) mit besonderem Nachdruck behauptet, dass uns hier eine wirkliche Synagogen-Predigt vorliege, so ist dies nicht nur unbeweisbar, sondern auch unwahrscheinlich; denn das Thema,

bul (*ἀμφοτέρων Ἀγαθοβούλων τῶν ἐπίκλην διδασκάλων*), welche ähnliche Werke über den Pentateuch geschrieben zu haben scheinen (VII, 32, 17: *τὰ ζητούμενα κατὰ τὴν Ἔξοδον ἐπιλύοντές φασι*); ferner nach Philo und Josephus einen gewissen Musaeus. Ueber alle diese fehlt uns aber jede nähere Kunde.

49) Ich citire nach der Capitel- und Vers-Eintheilung in Fritzsche's Ausgabe der Apokryphen.

über welches gepredigt wird, ist nicht ein Text der heiligen Schrift, sondern ein philosophischer Satz.

Als Leser oder Zuhörer hat der Verfasser lediglich Juden im Auge (18, 1: *ὦ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται*). Ihnen will er zeigen, dass es nicht schwer sei, ein frommes Leben zu führen, wenn man nur den Vorschriften der „frommen Vernunft" folge. Denn „die fromme Vernunft ist unbedingte Herrscherin über die Triebe" (1, 1: *αὐτοδέσποτός ἐστι τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός*). Dieser Satz ist das eigentliche Thema der Rede, dessen Sinn zunächst erläutert wird, und dessen Wahrheit dann durch Thatsachen aus der jüdischen Geschichte, namentlich durch das bewundernswerthe Martyrium des Eleasar und der sieben makkabäischen Brüder bewiesen wird. Ein grosser Theil des Inhaltes ist daher der Schilderung des Märtyrertodes dieser Glaubenshelden gewidmet. In der crass-realistischen Ausmalung der einzelnen Folterqualen beweist der Verfasser noch grössere Geschmacklosigkeit als das zweite Makkabäerbuch; und die vorausgesetzte Psychologie ist so widernatürlich wie möglich. — Als Quelle scheint ihm das zweite Makkabäerbuch gedient zu haben. Es lässt sich wenigstens nicht beweisen, dass er aus dem grösseren Werke des Jason von Cyrene (II Makk. 2, 23) geschöpft habe, wie Freudenthal (S. 72—90) annimmt.

Der eigene Standpunkt des Verfassers ist vom Stoicismus beeinflusst. Der Grundgedanke der ganzen Rede ist ja der Grundgedanke der stoischen Ethik: die Herrschaft der Vernunft über die Triebe. Auch die Aufstellung der vier Cardinaltugenden (1, 18: *φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη*) ist vom Stoicismus entlehnt. Irgendwie tiefer geht aber dieser Einfluss des Stoicismus beim Verfasser nicht. Selbst der Grundgedanke ist jüdisch umgebildet. Denn die Vernunft, welcher er die Herrschaft über die Triebe zuschreibt, ist nicht die Vernunft des Menschen an sich, sondern die fromme Vernunft, *ὁ εὐσεβὴς λογισμός* (1, 1. 7, 16. 13, 1. 15, 20. 16, 1. 18, 2), d. h. die nach der Norm des göttlichen Gesetzes sich richtende Vernunft (vgl. auch 1, 15 f.). Auch in der Beschreibung und Eintheilung der Affecte geht er seine eigenen Wege (s. Freudenthal S. 55 ff. Zeller III, 2, 276). Man würde ihm aber zu viel Ehre erweisen, wenn man ihn als philosophischen Eklektiker bezeichnen wollte. Er ist *in philosophicis* überhaupt nur Dilettant, etwa in der Manier des Josephus, der auch seinem Judenthum einen philosophischen Anstrich zu geben weiss. Von allen uns bekannten jüdischen Philosophen steht der Verfasser dem Pharisäismus relativ am nächsten; denn er rühmt an den makkabäischen Märtyrern gerade das pünktliche Festhalten

am Ceremonialgesetz. — Im Einzelnen sind von seinen jüdischen Anschauungen zwei als bemerkenswerth hervorzuheben, nämlich 1) sein Unsterblichkeitsglaube, der nicht die Form des pharisäischen Auferstehungsglaubens hat, sondern die auch bei anderen jüdischen Hellenisten uns begegnende Form des Glaubens | an ein ewiges und seliges Fortleben der frommen Seelen im Himmel (13, 16. 15, 2. 17, 5. 18. 18, 23)[50]), und 2) der Gedanke, dass der Märtyrertod der Gerechten zur Sühnung dient für die Sünden des Volkes (6, 29: *καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν*. 17, 21: *ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας*)[51]).

Als Verfasser wird von Eusebius und anderen Kirchenschriftstellern Josephus genannt. Diese Ansicht hat aber nur den Werth einer Hypothese. Denn das Buch erscheint noch in manchen Handschriften anonym, ist also sicherlich zunächst ohne den Namen des Verfassers ausgegangen. Gegen Josephus spricht namentlich der ganz andersartige Stil, sowie der Umstand, dass Josephus in den Antiquitäten das zweite Makkabäerbuch gar nicht benützt, es also nicht zu kennen scheint, während unsere Schrift ganz auf demselben fusst. — Als Abfassungszeit nimmt man gewöhnlich das erste Jahrhundert nach Chr. an, hauptsächlich deshalb, weil das Buch noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein müsse. Obwohl sich letzteres nicht beweisen lässt, wird jene Ansicht doch ungefähr das Richtige treffen, da ein jüngeres Buch wohl nicht mehr von der christlichen Kirche recipirt worden wäre.

Ueber Titel und Verfasser sagt Eusebius, indem er von den Schriften des Josephus spricht, *Hist. eccl.* III, 10, 6: *Πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο οὐκ ἀγεννὲς σπούδασμα τῷ ἀνδρὶ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν κ. τ. λ.* — *Hieronymus*, *De viris illustr.* c. 13 (*Vallarsi* II, 851): *Alius quoque liber ejus, qui inscribitur περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ valde elegans habetur, in quo et Machabaeorum sunt digesta martyria.* — *Idem*, *contra Pelagianos* II, 6 (*Vallarsi* II, 749): *Unde et Josephus Machabaeorum scriptor historiae frangi et regi posse dixit perturbationes animi non eradicari* (= IV *Makk.* 3, 5). — Aus der griechischen Uebersetzung von *Hieron. de viris illustr.* c. 13 ist der Artikel bei *Suidas Lex. s. v.* Ἰώσηπος entnommen. — Im *codex Rupefucaldinus* der *sacra parallela* des *Johannes Da-*

50) Näheres hierüber bei Grimm, Exeget. Handb. S. 289 und Freudenthal S. 67—71. — Bei der Feststellung des Einzelnen ist deshalb Vorsicht von nöthen, weil der Text nicht ganz frei von christlichen Interpolationen zu sein scheint. S. Freudenthal S. 165 ff. Eine solche Interpolation sind in Cap. 13, 16 die im *cod. Alex.* und *Sin.* fehlenden Worte *εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν*. Der Gedanke bleibt aber auch ohne diese im Wesentlichen derselbe.

51) Vgl. dazu Freudenthal S. 68.

mascenus (jetzt *cod. Phillips* 1450 der königl. Bibliothek zu Berlin) wird unser Buch ein paarmal citirt mit der Formel Ἰωσήππου ἐκ τῶν Μακκαβαϊκῶν (fol. 10b, 228b, 238a), einmal mit der Formel Ἰωσήππου περὶ τοῦ σώφρονος λογισμοῦ (fol. 196a), einigemal nur mit Ἰωσήππου. — Noch einige andere Schriftsteller, welche Josephus als Verfasser nennen, s. bei Grimm, Handb. S. 293 f. — Auch in den Handschriften wird das Buch häufig dem Josephus zugeschrieben (Grimm a. a. O. Freudenthal S. 117 ff.). — Die Bezeichnung als viertes Makkabäerbuch (Μακκαβαίων δ') findet sich bei Philostorgius und Syncellus und in einigen Bibelhandschriften, und zwar in letzteren ohne Nennung des Josephus als Verfasser (so bes. *cod. Alex.*, *Sin.* und *Venetus* [*Holmes* 23]), auch in der Mailänder Peschito-Handschrift und in der Stichometrie des *codex Claromontanus* (Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 159). — Näheres s. bei Freudenthal S. 117—120. — Ueber die Benützung des Buches in der christlich-asketischen Literatur s. oben S. 362.

| Die Handschriften, in welchen unser Buch überliefert ist, sind theils Bibelhandschriften, theils Handschriften des Josephus. Erstere sind nicht zahlreich, da in der Regel nur drei Makkabäerbücher als kanonisch recipirt wurden (Freudenthal S. 118. 119). Doch sind gerade die drei wichtigsten Handschriften für unser Buch Bibelhandschriften, der *codex Alexandrinus* (bei Fritzsche Nr. III), *Sinaiticus* (bei Fritzsche Nr. X) und *Venetus* (*Holmes* 23). Ueber die Ausgaben des *Alex.* und *Sin.* s. oben S. 315 f. — Mehr über die Handschriften s. bei *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* V, 26 *sq.* Grimm, Handb. S. 294. Freudenthal S. 120—127, 169 f., 173. *Fritzsche*, *Prolegom. p.* XXI *sq.* Collationen in Havercamp's Ausgabe des Josephus II, 1, 497 ff. II, 2, 157 ff. — Ein Fragment bei Tischendorf, *Monumenta sacra inedita vol.* VI, 1869. — Varianten einer Florentiner Handschrift (*Acquis. ser.* III *num.* 44) giebt *Pitra*, *Analecta sacra t.* II (1884) *p.* 635—640.

Gedruckt ist der Text, entsprechend der handschriftlichen Ueberlieferung, theils in einigen Septuaginta-Ausgaben (zuerst in einer Strassburger von 1526, nicht in der *Aldina* von 1518, wie zuweilen fälschlich angegeben wird), theils in Separat-Ausgaben der Apokryphen, theils endlich in den Ausgaben des Josephus. Die meisten Ausgaben haben sich um die Handschriften sehr wenig bekümmert. Der erste Versuch einer auf die besten Quellen zurückgehenden Textrecension ist gemacht in Fritzsche's Ausgabe der *Libri apocryphi Vet. Test. graece* (*Lips.* 1871). *Swete*, *The Old Test. in Greek vol.* III, 1894, giebt den Text des *cod. Alexandrinus* mit den Varianten des *Sinaiticus* und *Venetus* (*Holmes* 23, dieser für das vierte Makkabäerbuch hier zum erstenmal herangezogen). Naber hat für seine Textrecension (*Fl. Josephi opera vol.* VI, 1896) lediglich die Haverkamp'schen Collationen benützt (*p.* III: *nihil mihi praesto fuit praeter collationes Havercampianas*). Die obengenannten drei wichtigsten Handschriften und ihre Verwerthung durch Fritzsche und Swete existirten für ihn noch nicht (1896!!). — Mehr über die Ausgaben s. bei *Fabricius* in Havercamp's Josephus II, 2, 63. *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* V, 33. Grimm, Handb. S. 294 f. Freudenthal S. 127—133.

Eine lateinische Paraphrase des Buches hat Erasmus bearbeitet (gedruckt z. B. auch in Havercamp's Josephus II, 2, 148—156). Ueber die ihr zu Grunde liegende alte lateinische Uebersetzung ist bis jetzt nichts Zuverlässiges bekannt. S. Grimm S. 296. Freudenthal S. 133 f. — Die alte syrische Uebersetzung ist publicirt in Ceriani's photolithographischer Ausgabe der Mailänder Peschitohandschrift (s. oben S. 231). Eine kritische

Ausgabe dieser syrischen Uebersetzung auf Grund von neun Handschriften lieferte Bensly (nach seinem Tode herausgegeben: *The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac first edited on manuscripts authority by the late R. L. Bensly, with an introduction and translations by Barnes, Cambridge* 1895). — Ueber einen slavischen Text s. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 917.

Einen sorgfältigen Commentar zu unserem Buche hat Grimm geliefert (Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, 4. Thl. Leipzig 1857). — Eine gründliche Monographie: Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht, Breslau 1869. — Eine deutsche Uebersetzung ist enthalten in der: Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judenthum und Juden in neuen Uebertragungen und Sammlungen, 2. Bd. Leipzig 1867.

Vgl. überhaupt: Gfrörer, Philo II, 173—200. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 190—199. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 632ff. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 74—83. — Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1869, S. 113—116. — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. IV, 98—100. — Keil, Einl. in's A. T. 3. Aufl. (1873) S. 722 ff. — Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 454ff. Ders., Gesch. der Juden III, 4. Aufl. (1888) S. 615—619 (findet in unserem Buche directe Polemik gegen Paulus!). — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s § 570. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 275—277. — Wolscht, *De Ps.-Josephi oratione quae inscribitur περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Marburgi* 1881 (glaubt nachweisen zu können, dass der Text überarbeitet sei).

| VI. Die Apologetik.

Die Eigenart des jüdischen Volkes brachte es mit sich, dass die Juden mehr als andere Orientalen im Rahmen der griechisch-römischen Welt als eine Anomalie empfunden wurden. Da sie den anderen Religionen jede Berechtigung absprachen, wurde ihnen mit gleicher Münze vergolten und ihnen das Existenzrecht auf dem Boden der hellenistischen Cultur bestritten. Die städtischen Communen suchten sich dieser unbequemen Mitbürger zu entledigen; der Pöbel war jederzeit bereit, die Hand gegen sie zu erheben; von den Gebildeten wurden sie verachtet und verspottet (s. oben S. 82—84, 102ff.). Das hellenistische Judenthum befand sich also im fortwährenden Kriegszustand mit der übrigen hellenistischen Welt; es hatte stets das Schwert zur Vertheidigung zu führen. Ein grosser Theil der gesammten hellenistisch-jüdischen Literatur dient daher apologetischen Zwecken. Namentlich die historische und die philosophische Literatur verfolgt wesentlich auch den Zweck, zu zeigen, dass das Judenthum durch seine grosse Geschichte und seine reine Lehre den anderen Völkern

mindestens ebenbürtig, wo nicht überlegen sei. Neben diesen indirect apologetischen Werken giebt es aber auch einige Werke, welche in systematischer Weise die gegen das Judenthum erhobenen Vorwürfe zu widerlegen suchten. Sie sind hervorgerufen durch die zum Theil ganz abgeschmackten Märchen, welche von einigen griechischen Literaten über die Juden verbreitet worden waren, überhaupt durch die directen Anklagen, welche man in der griechischen und römischen Literatur gegen sie erhoben hatte. Ihren Ursprung haben diese Anklagen in Aegypten (*Jos. contra Apion.* I, 25). Alexandrinische Literaten waren die ersten, welche gegen die Juden geschrieben haben. Aus dieser trüben Quelle haben dann Spätere, namentlich auch Tacitus geschöpft. Wir besprechen im Folgenden zuerst die literarischen Gegner, dann die Vertheidigungsschriften und die Streitpunkte selbst (Anklage und Vertheidigung).

1. Die literarischen Gegner.

1. Manetho (vgl. *Josephus, contra Apion.* I, 26—31). — Der ägyptische Priester Manetho hat zur Zeit des Ptolemäus II Philadelphus, also um 270—250 vor Chr., ein gelehrtes Werk über die ägyptische Geschichte in griechischer Sprache verfasst, welches aus den heiligen Urkunden selbst geschöpft war (*Joseph. contra Apion.* I, 14: *γέγραφεν Ἑλλάδι φωνῇ τὴν πάτριον ἱστορίαν, ἔκ τε τῶν ἱερῶν, ὥς φησὶν αὐτός, μεταφράσας. Ibid.* I, 26: *ὁ τὴν Αἰγυπτιακὴν ἱστορίαν ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμηνεύειν ὑπεσχημένος*). Aus diesen *Αἰγυπτιακά* des Manetho theilt Josephus an zwei Stellen (*contra Apion.* I, 14—16 und I, 26—27) grössere Bruchstücke mit, die aber, wie Josephus selbst hervorhebt, sehr verschiedenen Charakters sind. Die Stücke in I, 14—16, welche die Zeit der Hyksosherrschaft in Aegypten behandeln (aus dem zweiten Buche der *Αἰγυπτιακά*), machen durch die Reichhaltigkeit ihres Inhaltes und die Knappheit ihrer Form den günstigsten Eindruck. Nichts giebt hier Veranlassung, daran zu zweifeln, dass ihr Inhalt wirklich aus den alten Urkunden geschöpft ist. Ganz anderer Art sind die Stücke in I, 26—27. Sie wollen auch gar nicht als urkundliche Geschichte gelten, sondern geben nach dem eigenen Geständniss Manetho's nur die über die Juden in Umlauf befindlichen Legenden (I, 16: *ὁ Μανεθὼν οὐκ ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων, ἀλλ' ὡς αὐτὸς ὡμολόγηκεν, ἐκ τῶν ἀδεσπότως μυθολογουμένων προστέθεικεν.* I, 26: *μέχρι μὲν τούτων ἠκολούθησε ταῖς ἀναγραφαῖς, ἔπειτα δὲ δοὺς ἐξουσίαν αὑτῷ διὰ τοῦ φάναι γράφειν τὰ μυθευ-*

όμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων, λόγους ἀπιθάνους παρενέβαλεν). Es wird hier erzählt, wie der König Amenophis von Aegypten alle Aussätzigen aus dem ganzen Lande, 80 000 an der Zahl, an einen Ort habe zusammenbringen lassen, und sie in die Steinbrüche östlich vom Nil zur Arbeit geschickt habe. Nachdem sie dort längere Zeit gearbeitet, hätten sie den König gebeten, er möge ihnen die Stadt Auaris, die einst von den Hyksos bewohnt war, zum Wohnort anweisen. Der König habe ihrer Bitte willfahrt. Als sie aber die Stadt in Besitz hatten, seien sie vom König abgefallen und hätten einen Priester von Heliopolis Namens Osarsiph zu ihrem Oberhaupte gewählt. Dieser habe ihnen neue Gesetze gegeben, in welchen namentlich geboten war, keine Götter zu verehren und die heiligen Thiere zu schlachten. Auch habe er die Hyksos aus Jerusalem als Bundesgenossen herbeigerufen. Mit deren Hülfe hätten nun die Aussätzigen den König Amenophis vertrieben und Aegypten dreizehn Jahre lang beherrscht. Jener Priester Osarsiph aber habe den Namen Moses angenommen. Nach dreizehn Jahren seien dann die Hyksos und die Aussätzigen von Amenophis aus Aegypten vertrieben worden. — Diese Geschichte über den Ursprung der Juden hat also Josephus in seinem Texte des Manetho gelesen. Ob sie von Manetho selbst herrührt, ist fraglich. Manche neuere Forscher, z. B. Boeckh, Carl Müller, Kellner, halten sie für einen späteren Einschub[52]. Die Möglichkeit eines solchen lässt sich nicht bestreiten, | da das vielgelesene Werk schon dem Josephus in verschiedenen Recensionen vorgelegen hat[53]. Für den vorliegenden Fall scheint mir aber jene Annahme nicht wahrscheinlich. Denn ein Judenfeind, der jenes Stück später eingeschoben hätte, wäre schwerlich so wahrheitsliebend gewesen, ausdrücklich hervorzuheben, dass er nicht eine urkundlich beglaubigte Geschichte, sondern nur *τὰ μυθευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων* mittheile. Man hört in diesen Worten doch den strengen Forscher selbst sprechen, der zwar als Judenfeind es sich nicht versagen

52) Boeckh, Manetho und die Hundssternperiode S. 302. Müller, *Fragm. hist. graec.* II, 514b. Kellner, *De fragmentis Manethonianis p.* 52 *sq.*

53) In der Stelle I, 14 theilt Josephus ein grosses Stück aus Manetho mit, in welchem der Name Hyksos durch „Hirtenkönige" erklärt wird. Hierzu bemerkt aber Josephus, dass „in einem anderen Exemplare" (*ἐν ἄλλῳ ἀντιγράφῳ*) eine andere Erklärung gegeben werde. Auch das *ἐν ἄλλῃ δέ τινι βίβλῳ* (I, 14 gegen Ende) ist in demselben Sinne zu verstehen, also von einer anderen Handschrift, nicht von einem anderen Theile des manethonischen Werkes. Eine ähnliche Notiz (*εὑρέθη ἐν ἑτέρῳ ἀντιγράφῳ οὕτως*) steht als Randglosse im *cod. Laur.* zu *Jos.* I, 15 (Niese § 98); vgl. dazu Gutschmid, Kleine Schriften IV, 449 f

kann, jene Geschichten mitzutheilen, sie aber ausdrücklich als Legenden von der beglaubigten Geschichte unterscheidet. Jedenfalls hat Josephus den Abschnitt in sämmtlichen ihm bekannten Exemplaren des Manetho gelesen, da er in dieser Hinsicht von einer Differenz nichts erwähnt[54]).

Die Fragmente Manetho's sind am besten gesammelt bei: *Carl Müller, Fragmenta historicorum Graecorum t.* II (1848) *p.* 511—616. — Vgl. über Manetho überhaupt: Böckh, Manetho und die Hundssternperiode, ein Beitrag zur Geschichte der Pharaonen, Berlin 1845. — Bähr in Pauly's Real-Enc. IV, 1477 ff. — Unger, Chronologie des Manetho, 1867. — Nicolai, Griechische Literaturgeschichte 2. Aufl. Bd. II (1876) S. 198—200. — Krall, Die Composition und die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-histor. Classe, Bd. 95, Jahrg. 1879, S. 123—226; handelt S. 152—169 speciell über die Fragmente bei Josephus). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 608 ff. — Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte (1895) S. 333—340.

Ueber die Fragmente bei Josephus: Hengstenberg, Die Bücher Moses und Aegypten, nebst einer Beilage: Manetho und die Hyksos (Berlin 1841) S. 237—277. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel (3. Aufl.) II, 110 ff. — *Kellner, De fragmentis Manethonianis, quae apud Josephum contra Apionem* I, 14 *et* I, 26 *sunt. Marburg.* 1859. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (Basel 1877) S. 120 ff. 185 ff. 214 ff. — Krall a. a. O. — Gutschmid, Kleine Schriften IV (1893) S. 419—462 (über *Jos.* I, 14—16). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 53—56. — *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895) *p.* 20—34. — Wilcken in: Aegyptiaca, Festschrift für Ebers, 1897, S. 146—152 (glaubt in einigen Papyrusfragmenten [herausgeg. von Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Cl. Bd. 42, 1893, Zauberpapyri S. 3 ff.] Spuren einer mit *Jos.* I, 26 verwandten, aber ursprünglicheren Legende nachweisen zu können).

2. Apollonius Molon (oder Molonis). — Unter den literarischen Gegnern des Judenthums nennt Josephus öfters einen *Ἀπολλώνιος ὁ Μόλων* (*contra Apion.* II, 14. II, 36; an letzterer Stelle auch *ὁ Μόλων Ἀπολλώνιος*, vgl. II, 7: *Apollonium Molonis*), dessen vollen Namen er auch so abkürzt, dass er entweder nur *Ἀπολλώνιος* (II, 14 und II, 37 zweimal) oder nur *Μόλων* (II, 2 *ed. Niese* § 16;

54) Gegen die Herkunft des fraglichen Abschnittes von Manetho darf man auch nicht mit Kellner a. a. O. geltend machen, dass er im Widerspruch mit dem I, 14 mitgetheilten Stücke sich befinde. Ein solcher Widerspruch existirt nur, wenn man, wie Josephus, die Hyksos mit den Juden identificirt, was aber ohnehin sicher falsch ist. — Für die Echtheit z. B. auch Ludw. Schulze, *De fontibus, ex quibus historia Hycsosorum haurienda sit, Berol.* 1858. Gutschmid, Kleine Schriften I, 350 (Rec. von Schulze). Willrich, Reinach *p.* 29 *not.* 1.

vgl. II, 33 und II, 41: *Μόλωνες*) sagt. Mit diesem Gegner der Juden bei Josephus ist ohne Zweifel identisch derjenige, aus welchem Alexander Polyhistor ein Stück mitgetheilt hat (bei *Euseb. Praep. evang.* IX, 19: *ὁ δὲ τὴν συσκευὴν τὴν κατὰ Ἰουδαίων γράψας Μόλων*)[55]. Ein Rhetor desselben Namens (Apollonius Molon) wird auch sonst öfters als Lehrer des Cicero und Cäsar und als Schriftsteller über Rhetorik erwähnt[56]. Strabo dagegen unterscheidet, offenbar auf Grund genauer Sachkenntniss, zwei Rhetoren, einen Apollonius und einen Molon. Beide erwähnt er (XIV, 2, 13 *p.* 655) als berühmte Männer, welche in Rhodus gelebt haben, und bemerkt dabei, dass beide aus Alabanda in Karien stammten, dass aber Molon später als Apollonius nach Rhodus gekommen sei, weshalb Apollonius zu ihm gesagt habe „*ὀψὲ μολών*". Sie waren also nicht nur Landsleute, sondern auch Zeitgenossen. Beide unterscheidet Strabo auch noch an einer anderen Stelle, wo er die berühmten Männer aus Alabanda aufzählt (XIV, 2, 26 *p.* 661). Auch Cicero erwähnt beide, und zwar so, dass er wie Strabo den einen nur Apollonius, den andern nur Molon nennt. Den Apollonius hörte Scävola als Prätor um 120 vor Chr. in Rhodus, später M. Antonius[57]. Molon kam als Gesandter der Rhodier unter Sulla's Dictatur (81—80 vor Chr.) nach Rom, wo Cicero ihn hörte; später besuchte ihn Cicero in Rhodus. Er war nicht nur Lehrer der Rhetorik und rhetorischer Schriftsteller, sondern auch praktischer Sachwalter[58]. Mit welchem dieser beiden ist nun Apollonius

55) Die Form *Μόλων* giebt Gaisford nach den besseren Handschriften; ältere Ausgaben haben *Μήλων*.

56) *Quintilian. Inst.* XII, 6, 7. *Sueton. Caesar* 4. *Quintilian. Inst.* III, 1, 16. *Phoebammon* in: *Rhetores graeci ed. Walz* VIII, 494 (hier: *Ἀπολλώνιος ὁ ἐπικληθεὶς Μόλων*). Derselbe Lehrer des Cicero und Cäsar heisst bei *Plutarch. Cicero* 4, *Caesar* 3 *Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Μόλωνος*, wie ja auch Josephus einmal *Apollonius Molonis* hat.

57) *Cicero De oratore* I, 75 (Scävola spricht): *Quae, cum ego praetor Rhodum venissem et cum summo illo doctore istius disciplinae Apollonio ea quae a Panaetio acceperam contulissem, irrisit ille quidem, ut solebat, philosophiam atque contempsit etc.* (Scävola war Prätor um 633 a. U. = 121 v. Chr., s. Pauly's Real-Enc. V, 183). — *De oratore* I, 126 (M. Antonius spricht): *vel maxime probavi summum illum doctorem Alabandensem Apollonium, qui cum mercede doceret, tamen non patiebatur etc.* — *Ibid.* I, 130: *ut Apollonius jubebat.* — *De inventione* I, 109 *fin.*: *quemadmodum enim dixit rhetor Apollonius.*

58) *Cicero Brutus* 307: *Eodem anno etiam Moloni Rhodio Romae dedimus operam et actori summo causarum et magistro* (die Stelle ist wegen der Chronologie verdächtig). — *Ibid.* 312: *Eodem tempore Moloni dedimus operam; dictatore enim Sulla legatus ad senatum de Rhodiorum praemiis venerat.* —

Molon identisch? Das Nächstliegende scheint: mit Apollonius (so bes. Riese und ich selbst in der zweiten Aufl. dieses Buches). Aber für die Identität mit Molon entscheidet vor allem *Quintilian. Inst.* XII, 6, 7: (*M. Tullius*) *in Asiam navigavit seque et aliis sine dubio eloquentiae ac sapientiae magistris, sed praecipue tamen Apollonio Moloni, quem Romae quoque audierat, Rhodi rursus formandum ac velut recoquendum dedit.* Das ist offenbar Molon. Entscheidend ist ferner, dass derselbe, welchen Josephus Apollonius Molon nennt, bei Alexander Polyhistor nur Molon heisst. Also nicht der ältere, sondern der jüngere der von Strabo erwähnten beiden Rhodier ist mit dem von Josephus bekämpften Judenfeind identisch. Er hiess mit seinem vollen Namen Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Μόλωνος (*Plutarch. Cicero* 4, *Caesar* 3, *Joseph. Apion.* II, 7), oder auch Ἀπολλώνιος ὁ Μόλων, indem er nach einer auch sonst nachweisbaren Sitte den Namen seines Vaters neben den seinigen setzte[59]). Zum Unterschied von seinem gleichnamigen älteren Landsmann wurde er abgekürzt nur Μόλων genannt.

| Zur Abfassung einer polemischen Schrift über die Juden lag für einen im Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. in Karien und Rhodus lebenden Rhetor hinreichende Veranlassung vor. Denn wir wissen, dass gerade dort schon im zweiten Jahrhundert vor Chr. die Juden zahlreich verbreitet waren[60]). Die Schrift des Apollonius war nach Alexander Polyhistor eine συσκευὴ κατὰ Ἰουδαίων (*Euseb. Pr. ev.* IX, 19). συσκευή, eigentlich „Nachstellung, *insidiae*“[61]), ist hier, in Uebertragung auf das literarische Gebiet, so viel wie „Bekämpfung, Streitschrift“[62]). Die Schrift beschäftigte sich also nicht nur gelegentlich, wie Manetho's Αἰγυπτιακά, sondern ausschliesslich mit den Juden. Da Josephus sagt, Apollonius habe seine Anklage nicht wie Apion an eine Stelle zusammengehäuft,

Ibid. 316: *Quibus non contentus Rhodum veni meque ad eundem, quem Romae audiveram Molonem adplicavi etc.* — *Ibid.* 245: *T. Torquatus T. F. et doctus vir ex Rhodia disciplina Molonis.* — *Ad Atticum* II, 1, 9: *moleste tamen dixit, ita ut Rhodi videretur molis potius quam Moloni operam dedisse.*

59) Vgl. Lehrs, *Quaestiones epicae*, 1837, *p.* 23 Anm. (mit Berufung auf Sturz *op. p.* 14). Diels, *Doxographi graeci p.* 86.

60) Vgl. I *Makk.* 15, 16—24 und dazu oben S. 3. Als Wohnsitze von Juden werden I *Makk.* 15, 16—24 unter Anderem vorausgesetzt die karischen Städte Myndos, Halikarnassos und Knidos und die benachbarten Inseln Kos und Rhodus. Wegen Halikarnassos vgl. auch oben S. 13, 68 (*Joseph. Antt.* XIV, 10, 23).

61) Z. B. *Euseb. Hist. eccl.* VI, 9, 4. X, 8, 5. 7.

62) Also nicht „Vorbereitung, Einleitung“, wie Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 325 übersetzt.

sondern an vielen Stellen und durch die ganze Schrift hindurch schmähe er die Juden bald so, bald so (*contra Apion.* II, 14: τὴν κατηγορίαν ὁ Ἀπολλώνιος οὐκ ἀθρόαν ὥσπερ ὁ Ἀπίων ἔταξεν, ἀλλὰ σποράδην καὶ διὰ πάσης τῆς συγγραφῆς . . . λοιδορεῖ), so muss man annehmen, dass die Schrift nicht lediglich polemisch war, sondern nur im Zusammenhang einer Darstellung über die Juden vielfach polemische Ausfälle enthielt. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass das Fragment bei Alexander Polyhistor (*Euseb. Pr. ev.* IX, 19) in objectiver Weise den Stammbaum der Juden von der Fluth bis auf Moses giebt. Aus den Andeutungen des Josephus geht hervor, dass auch die Geschichte des Auszuges aus Aegypten behandelt war (*c. Apion.* II, 2), und dass das Werk „über unsern Gesetzgeber Moses und über die Gesetze ungerechte und unwahre Reden enthielt“ (II, 14). In letzterer Beziehung erfahren wir noch, dass Apollonius den Juden zum Vorwurf machte, dass sie „nicht dieselben Götter wie Andere verehrten“ (II, 7), dass sie mit Andersgläubigen keine Gemeinschaft haben wollten (II, 36), dass sie also ἄθεοι und μισάνθρωποι seien, ausserdem bald feige, bald fanatisch, die unfähigsten unter den Barbaren, die nichts für die allgemeine Cultur geleistet hätten (II, 14). — Josephus seinerseits ver|gilt dem Apollonius mit gleicher Münze, indem er ihm groben Unverstand, Aufgeblasenheit und unsittlichen Lebenswandel vorwirft (II, 36. 37).

Vgl. über Apollonius Molon überhaupt: *C. Müller, Fragm. hist. graec.* III, 208 *sq.* — Creuzer, Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 83 f. — Teuffel in Pauly's Real-Enc. I, 2 (2. Aufl.) S. 1318. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 230. — Blass, Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus (1865) S. 88—95. — Riese, Molon oder Apollonius Molon? (Rheinisches Museum Bd. 34, Jahrg. 1879, S. 627—630). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II (1892) S. 489—493. 697. — *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895) *p.* 60—64. — Brzoska, Art. „Apollonios“ in Pauly-Wissowa, Real-Enc. II, 1896, *col.* 140—144.

3. Lysimachus (vgl. *Josephus, contra Apion.* I, 34—35). — Das Fragment, welches Josephus a. a. O. aus der Schrift eines gewissen Lysimachus mittheilt, bezieht sich auf den Auszug der Juden aus Aegypten und erzählt über denselben ähnliche, nur noch viel abgeschmacktere Märchen wie Manetho. Auf dieselbe Thatsache beziehen sich auch die paar gelegentlichen Notizen, die Josephus sonst noch aus Lysimachus mittheilt (*c. Apion.* II, 2 zweimal, II, 14). Nach *c. Apion.* II, 2: Ἀπίων . . . τὸν αὐτὸν Λυσιμάχῳ σχεδιάσας scheint er älter gewesen zu sein als Apion. Dass er ein Aegypter war, darf man nach dem Inhalt der Fragmente vor-

aussetzen. Nach Cosmas Indikopleustes soll die Schrift, aus welcher die Fragmente entnommen sind, eine „Geschichte Aegyptens" gewesen sein[63]). Da jedoch Cosmas seine Notizen offenbar nur aus Josephus schöpft, wobei er irrthümlich auch den Apollonius Molon unter die *Αἰγυπτιακὰ συγγραψάμενοι* rechnet, und da sonst von den *Αἰγυπτιακά* des Lysimachus nichts bekannt ist, so muss die Sache dahingestellt bleiben. — Von einem Schriftsteller Namens Lysimachus werden sonst in der alten Literatur namentlich zwei Werke öfters citirt: *Θηβαϊκὰ παράδοξα* und *Νόστοι* (Heimfahrten, *reversiones*, *scil.* griechischer Helden von Troja). Da der Verfasser der *Νόστοι* ein Alexandriner war und etwa im ersten Jahrhundert vor Chr. gelebt zu haben scheint, so ist er wohl mit unserem Lysimachus identisch.

Die Fragmente des Lysimachus (sowohl die aus Josephus als die der *Θηβαϊκὰ παράδοξα* und der *Νόστοι*) sind gesammelt bei *C. Müller*, *Fragm. historicorum Graecorum* III, 334—342. — Die Fragmente der *Θηβ. παράδ.* auch bei *Westermann*, *Παραδοξογράφοι* (*Brunsvigae* 1839) *p.* XXX *sq.* 164 *sq.* — Vgl. überh.: Westermann in Pauly's Real-Enc. IV, 1311. — Stiehle, Die Nosten des Lysimachos (Philologus Bd. IV, 1849, S. 99—110. V, 1850, S. 382 f.). — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion S. 208. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. I, 479 f.

| 4. Chäremon (vgl. *Josephus*, *contra Apion.* I, 32—33). — Auch das Fragment aus Chäremon a. a. O. bezieht sich auf den Auszug der Juden aus Aegypten und steht inhaltlich dem Berichte Manetho's näher als Lysimachus. Josephus sagt in diesem Falle ausdrücklich, dass das Fragment aus der *Αἰγυπτιακὴ ἱστορία* des Chäremon entnommen sei (*c. Apion.* I, 32). — Dieser Chäremon ist auch sonst als Schriftsteller über ägyptische Dinge bekannt. In dem Briefe des Porphyrius an den Aegypter Anebon, aus welchem *Eusebius Praep. evang.* III, 4 und V, 10 Auszüge mittheilt, werden zwei Stücke aus Chäremon citirt, welche sich auf die ägyptische Mythologie und Theologie beziehen. In dem zweiten Stücke (*Euseb.* V, 10, 5 *ed. Gaisford*) bezeichnet Porphyrius den Chäremon als *ἱερογραμματεύς*. In der uns erhaltenen Schrift des Porphyrius *De abstinentia* IV, 6—8 wird aus Chäremon eine ausführliche Beschreibung des Lebens der ägyptischen Priester mitgetheilt, welche Porphyrius mit den Worten einleitet: „Indem Chäremon der

63) *Cosmas Indicopleustes*, *Topograph. christ. lib.* XII (bei *Gallandi*, *Biblioth. Patr.* XI, 572): *Οἱ δὲ τὰ Αἰγυπτιακὰ συγγραψάμενοι, τουτέστι Μανεθὼν καὶ Χαιρημὼν καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Μολῶν καὶ Λυσίμαχος καὶ Ἀπίων ὁ γραμματικὸς, μέμνηνται Μωϋσέως καὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ τῆς ἐξ Αἰγύπτου.*

Stoiker von den ägyptischen Priestern handelt, die, wie er sagt, bei den Aegyptern auch als Philosophen gelten, berichtet er, dass sie als Ort zum Philosophiren sich die Heiligthümer gewählt haben (*Τὰ γοῦν κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους ἱερέας Χαιρήμων ὁ Στωικὸς ἀφηγούμενος, οὓς καὶ φιλοσόφους ὑπειλῆφθαί φησι παρ' Αἰγυπτίοις, ἐξηγεῖται ὡς τόπον μὲν ἐξελέξαντο ἐμφιλοσοφῆσαι τὰ ἱερά*) Indem sie jedes andere Geschäft und menschliches Treiben verschmähen, widmen sie ihr ganzes Leben der Betrachtung der göttlichen Dinge etc."[64]). Am Schlusse dieses Berichtes bezeichnet Porphyrius den Chäremon als einen wahrheitsliebenden, zuverlässigen und kundigen stoischen Philosophen (IV, 8 *fin.*: *ἀνδρὸς φιλαλήθους τε καὶ ἀκριβοῦς ἔν τε τοῖς Στωικοῖς πραγματικώτατα φιλοσοφήσαντος*). Alle diese Stücke können recht wohl in einer „ägyptischen Geschichte" gestanden haben. Aus derselben stammen wohl auch die Mittheilungen aus Chäremon in einem Tractate des Psellus, welchen Sathas (1877) publicirt hat. — Derselbe Chäremon hat aber auch ein Werk geschrieben, welches sich mit Deutung der Hieroglyphen beschäftigte (*διδάγματα τῶν ἱερῶν γραμμάτων*). Aus diesem hat der Byzantiner Tzetzes in seinem Geschichtswerk (V, 403 bei Müller, *Fragm.* III, 499) und in seinem Commentar zur Ilias (*ed. Gottfr. Hermann* 1812, *p.* 123 und 146) Einiges mitgetheilt. Auch Tzetzes bezeichnet den Chäremon als *ἱερογραμματεύς* und sagt, dass nach Chäremon's Ansicht „in den Hieroglyphen der *φυσικὸς λόγος* über die Götter, die physikalische Bedeutung derselben, allegorisch dargestellt werde" (Zeller). Auch hierdurch charakterisirt sich Chäremon als Stoiker. Es kann daher kein Zweifel sein, dass mit unserem *ἱερογραμματεύς* der in ein paar anderen Citaten (z. B. bei *Origenes, contra Cels.* I, 59. *Euseb. Hist. eccl.* VI, 19, 8) einfach als *Στωικός* bezeichnete Chäremon identisch ist. Er ist eben deshalb eine für sein Zeitalter sehr charakteristische Figur: ein ägyptischer Priester und zugleich stoischer Philosoph. — Da er nach Suidas der Lehrer Nero's war (*Suidas Lex. s. v. Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος*), zugleich auch der Lehrer und Vorgänger des Dionysius von Alexandria, der seinerseits von Nero bis Trajan lebte (*Suidas Lex. s. v. Διονύσιος Ἀλεξανδρεύς*), so wird er gegen die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christo gelebt haben. Nach Suidas war er der Vorgänger des Dio-

64) Die Beschreibung bezieht sich nicht auf sämmtliche ägyptische Priester, sondern, wie am Schlusse (IV, 8) angedeutet wird, nur auf die Elite derselben, die *προφῆται, ἱεροστολισταί, ἱερογραμματεῖς* und *ὡρολόγοι*. — Aus Porphyrius entnimmt die Beschreibung *Hieronymus, adv. Jovinian.* II, 13 (*Vallarsi* II, 342 *sq.*).

nysius im Amt als Bibliothekar zu Alexandria. Wegen der angegebenen Chronologie kann er nicht identisch sein mit dem Chäremon, welcher von Strabo (XVII, 1, 29 *p.* 806) als Zeitgenosse des Aelius Gallus erwähnt wird. Dieser letztere wird ohnehin auch als ein Mensch charakterisirt, der durch seine Prahlerei und Unwissenheit sich lächerlich machte, was zu der Charakteristik des Philosophen nicht passt.

Die Fragmente Chäremon's sind gesammelt bei *C. Müller, Fragm. hist. graec.* III, 495—499. — Hierzu sind noch hinzuzufügen: 1) die Mittheilungen bei Tzetzes in: *Draconis Stratonicensis liber de metris poeticis et Joannis Tzetzae exegesis in Homeri Iliadem, primum ed. Godofr. Hermannus, Lips.* 1812, *p.* 123 u. 146, und 2) die Mittheilungen in dem Tractat des Psellus, welchen Sathas herausgegeben hat (*Bulletin de correspondance hellénique*, Bd. I, 1877, *p.* 121—133, 194—208, 309—314). — Vgl. überhaupt: Bähr in Pauly's Real-Enc. II, 298 f. — *Birch, On the lost book of Chaeremon on Hieroglyphics* (*Transactions of the Royal Society of Literature, Second Series vol.* III, 1850, *p.* 385—396). — Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (1866) S. 21 f. 150 f. — Zeller, Die Hieroglyphiker Chäremon und Horapollo (Hermes Bd. XI, 1876, S. 430—433). Ders., Die Philosophie der Griechen III, 1 (3. Aufl. 1880) S. 688. — Nicolai, Griechische Literaturgesch. 2. Aufl. II, 559. 561. 677. 690. III, 383. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 203 ff.

5. Apion (vgl. *Josephus, contra Apion.* II, 1—13). — Ein Zeitgenosse und Landsmann Chäremon's war der Grammatiker Apion, der unter allen Gegnern der Juden durch besondere Gehässigkeit sich auszeichnete und daher von Josephus mit besonderer Bitterkeit behandelt wird. Sein voller Name war *Ἀπίων ὁ Πλειστονίκης*[65]). | Nach Suidas war *Πλειστονίκης* der Name seines Vaters (*Lex. s. v. Ἀπίων ὁ Πλειστονίκου*), welchen er demnach als Beiname geführt hat[66]). Wenn Julius Africanus (bei *Euseb. Praep. ev.* X, 10, 16 *ed.*

65) *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 101 (= *Euseb. Praep. evang.* X, 12, 2): *Απίων τοίνυν ὁ γραμματικὸς ὁ Πλειστονίκης ἐπικληθείς.* — *Clem. Rom. Homil.* IV, 6: *Ἀππίωνα τὸν Πλειστονίκην ἄνδρα Ἀλεξανδρέα, γραμματικὸν τὴν ἐπιστήμην.* — *Plinius, Hist. Nat.* XXXVII, 5, 75: *Apion cognominatus Plistonices.* — *Gellius, Noct. Att.* V, 14: *Apion qui Plistonices appellatus est. Ibid.* VI, 8: *Ἀπίων, Graecus homo, qui Πλειστονίκης est appellatus.* — Als Adjectivum kommt *πλειστονίκης* auf Inschriften öfters vor, *Corp. Inscr. Graec. n.* 1363. 1364b. *Add.* 2810b. 2813. 2935. 4081. 4240c. *Corp. Inscr. Attic.* III *n.* 478. Dittenberger und Purgold, Die Inschriften von Olympia 1896, *n.* 55. 225.

66) Bestätigt wird dies durch eine Inschrift auf der Memnon-Statue bei Theben: *Ἀπίων Πλειστον*[. . .] *ἤκουσα τρίς* (*Letronne, Recueil des Inscr. gr. et lat. de l'Egypte* II, 391 = *Corp. Inscr. Graec. t.* III *p.* 1204 *Addenda n.* 4742b; bei Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien Bd. XII fehlt die Inschrift). Da vor *Πλειστον* . . . kein Artikel steht, kann es nicht Beiname sein.

Gaisford, und bei *Syncellus ed. Dindorf* I, 120 u. 281) und nach ihm die pseudojustinische *Cohortatio ad Graecos c.* 9 den Namen des Vaters *Ποσειδώνιος* nennen, so ist dies wohl nur Corruption aus *Πλειστονίκης*. — Nach Josephus (*contra Apion.* II, 3) war Apion in einer Oase Aegyptens geboren, also kein geborener Alexandriner, wofür er sich ausgab. Er hat aber dann das alexandrinische Bürgerrecht erhalten (*Jos. l. c.*) und in Alexandria als Grammatiker sich einen gewissen Namen gemacht [67]). Vorübergehend lehrte er zur Zeit des Tiberius und des Claudius auch in Rom (*Suidas, Lex. s. v. Ἀπίων*). Zur Zeit Caligula's durchzog er als Wander-Redner ganz Griechenland, indem er Vorträge über Homer hielt (*Seneca epist.* 88). Ebenfalls unter Caligula kam er aus Anlass des blutigen Conflictes der Alexandriner mit den Juden als Gesandter der ersteren nach Rom (*Joseph. Antt.* XVIII, 8, 1). Nach Josephus soll sein Tod durch Geschwüre an den Geschlechtstheilen, gegen welche auch die Beschneidung nichts half, herbeigeführt worden sein (*c. Apion.* II, 13). — Seinem Charakter nach wird Apion als lächerlich eitel geschildert. Er sagte ungenirt, dass diejenigen, an welche er eine Schrift richte, dadurch unsterblich würden [68]), und pries Alexandria glücklich, dass es einen solchen Bürger wie ihn habe (*Joseph. c. Apion.* II, 12).

Letronne II, 392 ergänzt daher mit Recht *Πλειστονίκου*, ohne die Notiz bei Suidas zu kennen. An der Identität mit unserem Apion ist wohl nicht zu zweifeln. Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms Bd. II, 6. Aufl. 1889, S. 163. Gutschmid, Kleine Schriften IV, 356 f.

67) Ich sehe keinen Grund, die Angaben des Josephus über Apion's Herkunft zu bezweifeln und ihn für einen geborenen Alexandriner zu halten (so Willrich, Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung S. 172—176). Wenn Athenäus und die clementinischen Homilien ihn als *Ἀλεξανδρεύς* bezeichnen, so ist dies auch nach den Voraussetzungen des Josephus durchaus correct, da er in Alexandria gewohnt und das alexandrinische Bürgerrecht erhalten hat. Und ein Mann, der eine Berühmtheit unter den griechischen Schriftstellern war, darf doch wohl als *Graecus homo* bezeichnet werden, wie von Gellius geschieht. Am seltsamsten ist es, wenn Willrich den Josephus gegen sich selbst in's Feld führt, weil er *c. Apion.* II, 5 die Ptolemäer *οἱ τῶν προγόνων αὐτοῦ Μακεδόνων βασιλεῖς* nennt. Indem Josephus hier von Apion's Vorfahren, den Makedonen, spreche, habe er „wieder einmal geschlafen und rein aus Versehen die Wahrheit geredet". Ich bezweifle, ob *Μακεδόνων* mit *τῶν προγόνων αὐτοῦ* zu verbinden ist (Paret übersetzt wohl mit Recht: „die makedonischen Könige seiner Vorfahren"). Aber selbst wenn diese Verbindung richtig sein sollte, kann man doch höchstens sagen, dass Josephus aus Versehen sich incorrect ausgedrückt hat, aber nicht, dass er nun plötzlich das Gegentheil von dem sage, was er unmittelbar vorher mit Nachdruck betont hat.

68) *Plinius, Hist. Nat. praef.* § 25: *Apion quidem grammaticus* (*hic quem Tiberius Caesar cymbalum mundi vocabat, cum propriae famae tympa-*

Die Schriftstellerei Apion's war eine sehr mannigfaltige [69]. Am bekanntesten scheinen seine Arbeiten über Homer gewesen zu sein (Commentare und ein Wörterbuch). Uns interessirt hier nur seine ägyptische Geschichte (*Αἰγυπτιακά*), welche nach Tatian fünf Bücher umfasste, wovon Josephus das dritte, Tatian und dessen Nachfolger das vierte, Gellius das fünfte Buch citiren [70]. In dieser | ägyptischen Geschichte haben offenbar alle die polemischen Ausfälle gegen die Juden gestanden, auf welche die Erwiderung des Josephus (*c. Apion.* II, 1—13) sich bezieht. Josephus sagt beim Beginn seiner Besprechung, es sei nicht leicht, das Gerede Apion's (*τὸν λόγον*) durchzugehen, da er Alles in der grössten Unordnung vorbringe. Man könne aber etwa drei Punkte unterscheiden: 1) die Fabeleien über den Auszug der Juden aus Aegypten, 2) die gehässigen Behauptungen über die alexandrinischen Juden, und 3) die Beschuldigungen in Betreff des Cultus und der gesetzlichen Gebräuche. Von letzteren sagt Josephus, dass sie mit den Anschuldigungen der beiden ersten Kategorien vermischt seien (*ἐπὶ τούτοις μέμικται* II, 1 *fin.*). Man sieht also deutlich, dass es sich um einen einzigen *λόγος* Apion's handelt, welcher alle jene Anschuldigungen enthielt, und in welchem nur Josephus um der besseren Ordnung willen jene drei Kategorien unterscheidet. Nachdem dann Josephus auf alle drei Kategorien der Reihe nach eingegangen ist (auf die erste bezieht sich *c. Apion.* II, 2—3, auf die zweite II, 4—6, auf die dritte II, 7—13), verlässt er den Apion und beginnt die positive Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. Im Eingang derselben berührt er gelegentlich noch einmal den Apion und sagt von ihm, dass er seine Anklage auf einen Punkt zusammengehäuft habe (II, 14: *τὴν κατηγορίαν ... ἀθρόαν ... ἔταξεν*), im Unterschied von Apollonius Molon, bei welchem sich die Polemik durch die ganze Schrift hindurchziehe. Es kann also kein Zweifel

num potius videri posset) inmortalitate donari a se scripsit ad quos aliqua conponebat.

69) Verzeichnisse seiner Schriften bei *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 506 *sq.* Gutschmid, Kleine Schriften IV, 361.

70) *Josephus c. Apion.* II, 2: *φησὶ γὰρ ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν.* — *Tatian. Oratio ad Graecos c.* 38 (= *Euseb. Praep. ev.* X, 11, 14): *Ἀπίων ὁ γραμματικός, ἀνὴρ δοκιμώτατος, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν (πέντε δέ εἰσιν αὐτῷ γραφαί) κ. τ. λ.* Hiernach *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 101 = *Euseb. Praep. evang.* X, 12, 2. *Julius Africanus* bei *Euseb. Praep. ev.* X, 10, 16 und bei *Syncell. ed. Dindorf.* I, 120 u. 281. *Pseudo-Justin. Cohortat. ad Graec. c.* 9. — *Gellius, Noct. Att.* V, 14: *Apion in libro Aegyptiacorum quinto scripsit. Ibid.* VII, 8: *Verba Ἀπίωνος eruditi viri ex Aegyptiacorum libro quinto.*

sein, dass sich die Polemik des Josephus nur auf eine Schrift Apion's bezieht und zwar nur auf einen Abschnitt in einem grösseren Werke desselben. Dieses Werk war aber, wie Josephus im Beginn seiner Besprechung (II, 2) ausdrücklich sagt, die ägyptische Geschichte. In derselben hat Apion augenscheinlich bei dem Bericht über den Auszug der Juden aus Aegypten Veranlassung genommen, überhaupt eine polemische Charakteristik derselben zu geben in ähnlicher Weise, wie es Tacitus in den Historien thut (*Hist.* V, 1—12). — Wenn demnach Clemens Alexandrinus und spätere Kirchenschriftsteller eine besondere Schrift Apion's *κατὰ Ἰουδαίων* erwähnen, so beruht dies nur auf einem irrigen Schluss aus den Mittheilungen des Josephus. Gerade das Schweigen des Josephus beweist, dass eine solche nicht existirt hat. Dass auch jene Kirchenschriftsteller keine wirkliche Kenntniss von ihr hatten, zeigt eine genauere Vergleichung der Texte evident. Denn Clemens Alexandrinus schreibt an der Stelle, wo er sie erwähnt, factisch nur den Tatian ab (der seinerseits nur die ägyptische Geschichte Apion's citirt). Alle Späteren aber, welche etwas von einer Schrift Apion's *κατὰ Ἰουδαίων* wissen wollen, schöpfen wieder nur aus Clemens oder aus Josephus [71]).

| *Tatian. Oratio ad Graecos c.* 38 (= *Euseb. Praep. evang.* X, 11, 14 *ed. Gaisford*): *Μετὰ δὲ τοῦτον Ἀπίων ὁ γραμματικός, ἀνὴρ δοκιμώτατος, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν (πέντε δέ εἰσιν αὐτῷ γραφαί) πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φησὶ δὲ ὅτι· Κατέσκαψε τὴν Αὔαριν Ἄμωσις κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἴναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος.*

Clemens Alex. Strom. I, 21, 101 (= *Euseb. Praep. evang.* X, 12, 2 *ed. Gaisford*): *Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικὸς ὁ Πλειστονίκης ἐπικληθεὶς ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν ἱστοριῶν, καίτοι φιλαπεχθημόνως πρὸς Ἑβραίους διακείμενος, ἅτε Αἰγύπτιος τὸ γένος, ὡς καὶ κατὰ Ἰουδαίων συντάξασθαι βιβλίον, Ἀμώσιος τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως μεμνημένος καὶ τῶν κατ' αὐτὸν πράξεων μάρτυρα παρατίθεται Πτολεμαῖον τὸν Μενδήσιον, καὶ τὰ τῆς λέξεως αὐτοῦ ὧδε ἔχει· „Κατέσκαψε δὲ τὴν κ. τ. λ.“* (folgt wörtlich dasselbe Citat wie bei Tatian, welchen Clemens unmittelbar vorher ausdrücklich citirt).

Julius Africanus bei *Euseb. Praep. evang.* X, 10, 16 und bei *Syncell. ed. Dindorf* I, 120 u. 281: *Ἀπίων δὲ ὁ Ποσειδωνίου, περιεργότατος γραμματικῶν, ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν φησὶ, κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα, Ἀμώσιος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος, ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα.*

Pseudo-Justin. Cohortatio ad Graec. c. 9: *Οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται καὶ Ἀππίων ὁ Ποσειδωνίου*

71) Eine kritische Ausgabe der nachfolgenden Texte hat Lagarde beabsichtigt. Erschienen ist aber nur der Abschnitt aus Tertullian's *Apologeticum*, der sich mit den folgenden griechischen Texten nahe berührt, *Apologet. c.* 19—20 (Septuagintastudien S. 73—87, in: Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. 37, 1891).

ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν, λέγων κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα Ἀμώσιδος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωϋσέα. Καὶ Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.

Die Erwähnung der angeblichen Schrift Apion's κατὰ Ἰουδαίων ist in diesen Zusammenhang erst durch Clemens hereingekommen. Clemens sagt aber nur, dass Apion eine solche Schrift geschrieben habe, im Uebrigen citirt er lediglich wie Tatian die ägyptische Geschichte Apion's als Quelle für die Angabe, dass Amosis zur Zeit des Inachos regiert habe. Julius Africanus dagegen erlaubt sich nun auf Grund der Clemens-Stelle zu behaupten, dass jene Angabe in den beiden angeblichen Schriften Apion's sich finde, indem er zugleich auch noch den Moses hereinzieht, von dem in der citirten Stelle Apion's gar nicht die Rede ist. Endlich der Verfasser der *Cohortatio* schreibt wieder nur den Julius Africanus ab. Letzteres glaube ich in meinem Aufsatz in Brieger's Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II (1878) S. 319—331 bewiesen zu haben. Vgl. auch *Donaldson, History of Christian Literature* II, 96 ff. Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. I, Heft 1—2, 1882, S. 157. Neumann, Theol. Literaturzeitung 1883, 582. *Renan, Marc-Aurèle* 1882, *p.* 107 Anm. Die Abhängigkeit der *Cohortatio* von dem bei Julius Africanus vorliegenden Texte ist jedenfalls zweifellos. Gutschmid hat daher, indem er von der irrigen Voraussetzung ausging, dass die *Cohortatio* älter sei als Julius Africanus, für beide eine gemeinsame Quelle angenommen (Jahrbb. für class. Philologie 1860, S. 703—708, abgedr. in: Kleine Schriften II, 196—203). Bei dieser Annahme wollen auch noch einige Neuere stehen bleiben, mehr im Glauben an Gutschmid's Autorität als aus zureichenden Gründen. So Völter, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1883, S. 180 ff. Dräseke, Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. VII S. 257 ff. — Sehr gut würde es zu unserer Auffassung passen, wenn Dräseke mit seiner Hypothese Recht hätte, dass die *Cohortatio* ein Werk des Apollinarius von Laodicea sei, 362 n. Chr. verfasst (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, VII, 3—4, 1892, S. 83—99; ebenso Asmus, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1895, S. 115 ff. vgl. 1897, S. 268 ff.). Aber diese Hypothese steht auf schwachen Füssen, s. Jülicher, Gött. gel. Anz. 1893, S. 82—84.

Eusebius Hist. eccl. III, 9, 4 sagt bei Aufzählung der Schriften des Josephus, dass die Schrift „Ueber das hohe Alter der Juden“ (d. h. *contra Apionem*) geschrieben sei „gegen den Grammatiker Apion, welcher damals einen λόγος gegen die Juden verfasst hatte“ (πρὸς Ἀπίωνα τὸν γραμματικὸν κατὰ Ἰουδαίων τηνικάδε συντάξαντα λόγον). Offenbar ist dies nur aus Josephus erschlossen. Dasselbe gilt aber auch von *Hieronymus, De viris illustr. c.* 13 (*opp. ed. Vallarsi* II, 851): *adversum Appionem grammaticum Alexandrinum, qui sub Caligula legatus missus ex parte gentilium contra Philonem etiam librum, vituperationem gentis Judaicae continentem, scripserat.* Der Bericht des Eusebius, welchen Hieronymus seiner Gewohnheit gemäss abschreibt, ist hier nur bereichert durch die Combination, dass das Buch Apion's gegen Philo gerichtet gewesen sei. Diese Combination beruht auf *Joseph. Antt.* XVIII, 8, 1. Aus der griechischen Uebersetzung des Hieronymus (Sophronius) stammen wiederum die Angaben bei *Suidas Lex. s. v.* Ἰώσηπος. — Wenn es endlich in den clementinischen Homilien heisst, dass Apion πολλὰ βιβλία gegen die Juden geschrieben habe (*Homil.* V, 2), so ist diese Angabe natürlich nicht ernsthaft zu nehmen.

Die Fragmente der historischen Schriften Apion's sind gesammelt bei *C. Müller, Fragmenta historicorum graecorum* III, 506—516. — Die Fragmente über die Juden aus Josephus bei *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895) *p.* 123—134. — Vgl. überhaupt: *Burigny, Mémoire sur Apion* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* Alte Serie Bd. XXXVIII, 1777, *p.* 171—178). — *Lehrs, Quid Apio Homero praestiterit* (*Quaestiones Epicae* 1837, *p.* 1—34). — *Cruice, De Flavii Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate* (*Paris* 1844) *p.* 9. — Schliemann, Die Clementinen (1844) S. 111 ff. — Volkmann in Pauly's Real-Enc. I, 1 (2. Aufl.) S. 1243 f. — Creuzer, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 80 f. — Paret, Des Flavius Josephus Werke übersetzt, 7. Bdchn. (1856) S. 741—745. — Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2. Aufl. II, 187—195. — Nicolai, Griech. Literaturgesch. 2. Aufl. II, 345—347. — J. G. Müller, Des Fl. Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 14—17. — Lightfoot, Art. „Apion" in: *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* I, 128—130. — Kopp, Apio's Homerlexicon (Hermes XX, 1885, S. 161—180). — Sperling, Apion der Grammatiker und sein Verhältnis zum Judentum, Dresden, Gymnasialprogr. 1886. — Baumert, *Apionis quae ad Homerum pertinent fragmenta. Diss.* Königsberg 1886. — Kopp, Das Wiener Apion-Fragment (Rhein. Museum XLII, 1887, S. 118—121). — Gutschmid, Kleine Schriften IV, 1893, S. 356—371. — Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, 761. 775. — Cohn in Pauly-Wissowa's Real-Enc. I, 2803—2806. — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 172—176. — Wellmann, Aegyptisches [über die Benützung von Apion's *Αἰγυπτιακά* bei Späteren] (Hermes XXXI, 1896, S. 221—253).

6. Die bisher genannten literarischen Gegner der Juden sind hier eingehender behandelt, weil gegen sie hauptsächlich die Polemik des Josephus gerichtet ist. Eine erschöpfende Aufzählung aller griechischen und römischen Schriftsteller, welche bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. über die Juden in polemischem Sinne sich geäussert haben, würde noch eine stattliche Reihe von Namen ergeben. Fast alle Schriftsteller, die überhaupt auf die Juden zu sprechen kommen, haben dies eben im polemischen Sinne gethan. Unter den vorchristlichen griechischen Autoren nennt Josephus namentlich noch den angesehenen Historiker und Philosophen Posidonius als Gegner der Juden (*c. Apion.* II, 7). Vermuthlich hat dieser in seinem grossen Geschichtswerke (s. darüber oben § 3) irgendwo die Gelegenheit zu einem polemischen Excurse gegen die Juden ergriffen; und aus seinem vielgelesenen Werke haben dann direct oder indirect manche Spätere geschöpft, so Diodorus (XXXIV, 1) und Trogus Pompejus, der uns durch den Auszug des Justinus (XXXVI, 2—3) erhalten ist[72]. Polemisch

72) Vgl. über Posidonius als Quelle der Späteren die Abhandlung von J. G. Müller, Stud. und Krit. 1843, S. 893 ff. und dessen Commentar zu Josephus' Schrift gegen Apion (1877) S. 214 ff. 258 f.

waren auch die uns kaum dem | Namen nach bekannten Werke des Nikarchus (Müller, *Fragm.* III, 335) und Damokritus (Müller, *Fragm.* IV, 377). Von römischen Historikern ist ausser dem schon genannten Trogus Pompejus besonders Tacitus hervorzuheben, dessen Charakteristik der Juden (*Hist.* V, 2 ff.) von der tiefsten Verachtung dictirt ist. Ausserdem haben namentlich die römischen Satiriker Horaz, Juvenal, Martial die Juden zur Zielscheibe ihres Witzes gemacht[73].

2. Die Apologetik.

Gegenüber den mannigfachen Angriffen, welche das Judenthum zu erdulden hatte, hat die jüdische Apologetik einen doppelten Weg der Vertheidigung eingeschlagen: einen indirecten und einen directen. Indirect apologetisch ist ein grosser Theil der historischen und philosophischen Literatur des hellenistischen Judenthums; sie will zeigen, dass das Judenthum in keiner Beziehung einen Vergleich mit den anderen Völkern zu scheuen habe. Aber man hat sich damit nicht begnügt, sondern zuweilen auch in systematischer Form die erhobenen Anklagen Punkt für Punkt zu widerlegen gesucht. Derartige systematisch-apologetische Werke sind uns zwei bekannt, das eine (von Philo) nur durch ein kurzes Bruchstück, das andere (von Josephus) im vollständigen Texte. 1) Aus Philo's *ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* theilt *Eusebius Praep. evang.* VIII, 11 die Schilderung der Essener mit. Wir können uns darnach keine Vorstellung von der Anlage des Werkes machen. Identisch hiermit ist wohl die von *Euseb. Hist. eccl.* II, 18, 6 erwähnte Schrift Philo's *περὶ Ἰουδαίων*. Apologetisch ist auch der Inhalt von Philo's *Ὑποθετικά*, aus welchen *Eusebius Praep. evang.* VIII, 6—7 einige Bruchstücke mittheilt. Da Eusebius selbst das Werk als ein apologetisches charakterisirt (*Pr. ev.* VIII, 5 *fin.* *ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων ὡς πρὸς κατηγόρους αὐτῶν ποιούμενος λόγον ταῦτά φησιν*), so liegt die Vermuthung nahe, dass es mit der *ἀπολογία* identisch ist; vgl. unten § 34. 2) Das Werk des Josephus, welches hierher gehört, ist bekannt unter dem Titel *contra Apionem.* Dieser Titel rührt aber nicht von Josephus selbst her und erweckt eine irrige Vorstellung von dem Inhalte des Werkes. Denn dasselbe beschäftigt sich durchaus nicht bloss mit Apion, sondern versucht eine umfassende systematische Vertheidigung des jüdischen Volkes gegenüber allen wider dasselbe erhobenen Beschuldigungen (Näheres s. oben § 3).

73) Vgl. die Sammlung der Texte bei *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895.

Indem wir im Folgenden versuchen, die Hauptmomente der Anklage und der Vertheidigung zu skizziren, müssen wir uns im Wesentlichen auf das von Josephus gebotene Material beschränken, da seine Schrift die einzige uns erhaltene ist, welche sowohl eine Uebersicht über die Anklagepunkte als einen Einblick in die Methode der apologetischen Beweisführung darbietet. Die Stimmung der griechisch-römischen Welt gegenüber den Juden ist bereits oben S. 102 ff. geschildert. Hier sollen nur die eigentlichen Anklagen und die jüdische Antwort auf dieselben vorgeführt werden.

1) Ein umfassendes gelehrtes Material wird von Josephus in dem ersten Abschnitt seiner Vertheidigungsschrift (I, 1—23) aufgeboten, um zu beweisen, dass das jüdische Volk an Alter den übrigen Culturvölkern nicht nachstehe. Er sagt: die Behauptung, dass es erst späten Ursprungs sei, weil die griechischen Geschichtschreiber seiner nicht gedächten, sei thöricht, selbst wenn die Voraussetzung richtig wäre. Denn auch das Schweigen aller griechischen Geschichtschreiber würde nichts gegen die frühe Existenz des Volkes beweisen, da die Juden als im Binnenlande wohnend den Griechen recht wohl unbekannt bleiben konnten. In Wahrheit werde aber das jüdische Volk schon in uralter Zeit von den besten Geschichtschreibern der Aegypter, Phönicier, Chaldäer (Manetho, Dios, Menander, Berosus u. A.), ja auch von griechischen Geschichtschreibern selbst erwähnt. — Der Eifer und das grosse Material, welches Josephus für diesen Nachweis aufwendet, zeigt, von welcher Wichtigkeit ihm die Sache ist. Die Behauptung späten Ursprungs war gleichbedeutend mit der Behauptung historischer Bedeutungslosigkeit. Ein Volk, das erst neuerdings auf dem Schauplatz der Geschichte aufgetreten ist, hat natürlich auch in der Geschichte keine Bedeutung. Es hat seine Cultur erst von den älteren Völkern empfangen. Damit ist aber die jüdische Ehre an der Wurzel angegriffen. Der jüdische Apologet hält es daher für seine erste Aufgabe, diese fundamentale Beleidigung gründlich aus dem Felde zu schlagen [74].

2) Während die Griechen sich im Allgemeinen damit begnügten, das hohe Alter des jüdischen Volkes zu leugnen, haben die Alexandriner auch über den Ursprung der Juden sehr unschöne Dinge

74) Ueber das Motiv des Altersbeweises s. *c. Apion.* II, 15. — Bekanntlich legen auch die christlichen Apologeten grossen Werth darauf. S. *Tatian. c.* 31, 36—41. *Theophilus ad Autol.* III, 20 ff. *Clemens Alexandrinus Strom.* I, 21, 101—147. *Tertullian. Apolog.* 19. *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 9. *Eusebius Praep. evang.* X, 9 ff. Noch mehr bei Semisch, Justin I, 134.

erzählt. Die Quintessenz ihrer Fabeleien ist die, dass die Juden aussätzige Aegypter seien, welche auf sehr wenig ehrenvolle Weise dazu gekommen seien, ein eigenes Volk zu bilden, Aegypten zu verlassen und sich in Palästina anzusiedeln[75]. Gegenüber diesen Märchen fühlt sich Josephus auf der Höhe der Situation. Mit souveräner Ueberlegenheit weist er den Alexandrinern das Lächerliche und die | inneren Widersprüche ihrer Behauptungen nach (I, 24—35; II, 1—3).

3) Mit der Behauptung späten Ursprungs hängt auch die andere zusammen, dass die Juden nichts für die Cultur geleistet hätten. Apollonius Molon sagte, sie seien die unfähigsten der Barbaren und hätten darum keine nützliche Erfindung zu der allgemeinen Cultur beigesteuert (*c. Apion.* II, 14: ἀφυεστάτους εἶναι τῶν βαρβάρων καὶ διὰ τοῦτο μηδὲν εἰς τὸν βίον εὕρημα συμβεβλῆσθαι μόνους). Apion sagte, sie hätten keine bedeutenden Männer, wie etwa Erfinder von Künsten oder durch Weisheit sich auszeichnende, hervorgebracht (*c. Apion.* II, 12: θαυμαστοὺς ἄνδρας οὐ παρεσχήκαμεν, οἷον τεχνῶν τινῶν εὑρετὰς ἢ σοφίᾳ διαφέροντας). Diesen Vorwürfen ist nun schon die ältere jüdische Legende mit der Behauptung zuvorgekommen, dass vielmehr umgekehrt die Juden die Urheber aller Cultur seien. Nach Eupolemus war Moses der erste Weise, der Erfinder der Buchstabenschrift (s. oben S. 352), nach Artapanus hat Abraham die Aegypter in der Astrologie unterwiesen, Joseph für bessere Bebauung des Landes gesorgt, Moses überhaupt alle Cultur gebracht (S. 354 f.). Der Philosoph Aristobulus erklärt bereits den Moses für den Vater der griechischen Philosophie; aus ihm haben Pythagoras, Sokrates, Plato und die Anderen das Ihrige geschöpft (S. 386). Dieselbe Behauptung wird von Philo wiederholt. Und eben diese nimmt auch Josephus auf (*c. Apion.* II, 16 [*ed. Niese* § 168]; 36; 39), während er von den Legenden des Eupolemus und Artapanus in seiner Apologie keinen Gebrauch macht. Er legt hier das Hauptgewicht darauf, neben dem hohen Alter zugleich auch die Weisheit und Vortrefflichkeit der mosaischen Gesetzgebung darzuthun.

4) Die speciellen Anklagen gegen das Judenthum betrafen vor Allem seine Gottesverehrung, die überall mit der Weigerung verbunden war, irgend einen anderen Cultus als berechtigt anzuerkennen. Dies letztere war im Zeitalter des Hellenismus etwas Unerhörtes. „Leben und leben lassen" war hier auf religiösem

75) So mit mannigfachen Variationen im Einzelnen: Manetho (*contra Apion.* I, 26), Lysimachus (I, 34), Chäremon (I, 32) Apion (II, 2). Ferner: Justin XXXVI, 2 und Tacitus *Hist.* V, 3. Vgl. auch oben S. 103 f.

Gebiete die Losung. Man war gerne bereit, die mannigfachsten Arten der Gottesverehrung zu dulden, wenn nur die Anhänger des einen Cultus auch die anderen gelten liessen. Namentlich von den Bürgern einer Stadt wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, dass sie neben ihrem etwaigen Privatcultus auch an dem Cultus der städtischen Götter sich betheiligten. Wie musste es da als eine Abnormität empfunden werden, dass die Juden jede andere Art der Gottesverehrung als die ihrige schlechthin verwarfen und jede Betheiligung an anderen Culten unbedingt ablehnten. Für den Standpunkt des Hellenismus war dies gleichbedeutend mit Gottlosigkeit. Wenn sie Bürger sind, warum verehren sie nicht die städtischen Götter? Diese Anklage der *ἀθεότης*, der Verachtung der Götter, kehrt fast bei allen Gegnern des Judenthums von Apollonius Molon und Posidonius bis auf Plinius und Tacitus wieder[76]; und aus ihr sind sicherlich zu einem grossen Theile die Conflicte der städtischen Communen mit den Juden namentlich in den Städten, wo sie das Bürgerrecht hatten, entstanden[77]. Die Apologetik hatte gegenüber diesen Anklagen in der Theorie einen leichten, in der Praxis einen schweren Stand. Einem gebildeten Leser gegenüber war es nicht allzuschwer, die Vorzüge der monotheistischen und geistigen Auffassung des Wesens Gottes darzuthun, zumal die griechische Philosophie ein reiches Material von Gedanken darbot, welches hier dem jüdischen Apologeten zu Hülfe kam. In diesem Sinne verfährt denn auch Josephus, indem er einfach den jüdischen Gottesbegriff in seiner Vorzüglichkeit darstellt (*c. Apion.* II, 22). In der Praxis aber, bei der Masse des Volkes, drang man mit solchen Betrachtungen nicht durch. Es blieb doch immer der Vorwurf haften, dass die Juden alles das, was die Anderen unter Gottesverehrung verstanden, schlechthin verwarfen. Die Hauptwaffe der jüdischen Apologetik war daher auf diesem Punkte ein kräftiger Angriff. Warf man den Juden vor, dass sie die Götter verachteten, so zeigten diese nun ihrerseits, was das für Götter seien, welche die Anderen verehrten: schwache, hölzerne, steinerne, silberne und goldene Gebilde von Menschenhand, oder Thiere allerlei

76) Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 6: *quomodo ergo, inquit, si sunt cives, eosdem deos, quos Alexandrini, non colunt?* — Posidonius und Apollonius Molon *ibid.* II, 7: *accusant quidem nos, quare nos eosdem deos cum aliis non colimus.* — Apollonius Molon *ibid.* II, 14: *ὡς ἀθέους . . . λοιδορεῖ.* — *Plinius H. N.* XIII, 4, 46: *gens contumelia numinum insignis.* — *Tacitus Hist.* V, 5: *contemnere deos.*

77) *Jos. Antt.* XII, 3, 2: Die jonischen Städte Kleinasiens verlangten von M. Agrippa: *εἰ συγγενεῖς εἰσὶν αὐτοῖς Ἰουδαῖοι, σέβεσθαι τοὺς αὐτῶν θεούς.*

Art, oder im besten Falle Wesen, die mit mannigfachen menschlichen Schwachheiten behaftet waren. Gegenüber den Verehrern solcher Götter konnten die Juden in der That sich als die überlegenen fühlen (vgl. z. B. *Pseudo-Aristeas* in Havercamp's Josephus II, 2, 116, *Sapientia Salomonis* c. 13—15, Brief Jeremiae, Philo häufig, *Joseph. c. Apion.* II, 33—35, und besonders die Sibyllinen)[78]).

Von geringerer praktischer Bedeutung als der Vorwurf der ἀθεότης waren einzelne lächerliche Märchen, die man vom jüdischen Cultus erzählte: dass sie einem Eselskopf göttliche Ehre erwiesen und dass sie alljährlich einen Griechen opferten und dessen Eingeweide verspeisten (s. oben S. 104 ff. Anm. 8, 9, 19). Diese Märchen sind wohl immer nur in kleineren Kreisen geglaubt worden, und Josephus kann mit Leichtigkeit ihre Absurdität nachweisen (*contra Apion.* II, 7—9).

| 5) Von grösserem Belang war dagegen ein anderer Punkt, der mit der ἀθεότης der Juden zusammenhing: die Verweigerung des Kaisercultus. Seit Augustus wetteiferten alle Provinzen mit einander in der Pflege dieses Cultus (s. oben Bd. II, S. 26 f.). Der Eifer für denselben war ein Gradmesser loyaler römerfreundlicher Gesinnung; die gänzliche Verweigerung gleichbedeutend mit Nicht-Erweisung der der Obrigkeit schuldigen Ehrerbietung. Dies war wenigstens die Auffassung der hellenistischen Bevölkerung, welche nach den Gewohnheiten der hellenistischen Zeit aus freiem Antrieb den Kaisern diesen Cultus entgegengebracht hatte. Die Juden waren dem gegenüber insofern in einer günstigen Lage, als die Kaiser des ersten Jahrhunderts, mit alleiniger Ausnahme Caligula's, diesen Cultus nicht direct forderten. Und er ist von den Juden, abgesehen von der kurzen Episode unter Caligula, überhaupt niemals gefordert worden, da mit der staatsrechtlichen Anerkennung ihrer Gemeinden seit Cäsar auch die Art ihrer Gottesverehrung staatsrechtlich geschützt war (s. oben S. 74). Für die Gegner der Juden war es aber doch stets ein willkommener Angriffspunkt, dass sie durch ihre Verweigerung des Kaisercultus sich als schlechte Staatsbürger

78) Auch die unter Philo's Namen gehende Schrift *De vita contemplativa* beginnt (§ 1) mit einer Diatribe über die Thorheit des Götzendienstes. In den Erläuterungen hierzu haben Conybeare (*Philo about the Contemplative Life* 1895) und Wendland (Jahrbb. für class. Philologie, 22. Supplementbd. 1896, S. 707) ein reiches Material von Parallelstellen aus Philo (Wendland auch aus den Sibyllinen und anderen Schriften) zusammengestellt. Wendland weist auch (S. 708 f.) darauf hin, dass „die jüdische und christliche Apologetik hier nur die Kritik fortsetzt, die schon die heidnische Philosophie, namentlich die akademische Skepsis, geübt hatte". Andererseits haben bekanntlich auch schon die Propheten des A. T. vorgearbeitet.

erwiesen[79]). — Die jüdischen Apologeten können sich gegenüber diesem Vorwurf auf die Thatsache berufen, dass im Tempel zu Jerusalem täglich ein Opfer für den Kaiser dargebracht werde (*Joseph. c. Apion.* II, 6 *fin. Bell. Jud.* II, 10, 4; vgl. oben Bd. II, S. 303 f.), und dass bei besonderen Veranlassungen sogar Hekatomben für den römischen Kaiser geopfert würden (*Philo, Leg. ad Caj.* § 45, *Mang.* II, 598). Damit war in der That ein gewisses Aequivalent gegeben für den den Juden unmöglichen Cultus des Kaisers. Ausserdem versäumt Josephus auch nicht, bei jeder Gelegenheit darauf hinzuweisen, welcher Gunst sich die Juden sowohl von Seite der Ptolemäer als von Seite der Cäsaren zu erfreuen hatten (*c. Apion.* II, 4—5; *Antt.* XIV, 10. XVI, 6). Das wäre doch nicht möglich, wenn sie nicht loyale Staatsbürger wären!

6) Mit der religiösen Absperrung hing auch eine gewisse sociale Absperrung zusammen. Das echte Judenthum verwirft ausdrücklich den im Zeitalter des Hellenismus sich mehr und mehr Bahn brechenden Gedanken, dass alle Menschen unter sich Brüder und darum vor Gott gleich sind. Es sieht in dem Ungläubigen nur den Sünder, der dem Strafgericht Gottes verfallen ist, und bezieht die Vaterliebe Gottes nur auf den Samen Abraham's, weshalb auch nur Abrahams | Kinder unter sich Brüder sind. Wenn dieser Particularismus von dem philosophischen und überhaupt hellenistischen Judenthum auch nicht in seiner vollen Schärfe festgehalten wurde, so hat er andererseits doch wieder eine Stütze erhalten durch die Anschauung, dass der Heide als solcher unrein ist; dass also im Interesse der levitischen Reinheit der Verkehr mit ihm möglichst zu meiden ist; und ferner durch die Aengstlichkeit, mit welcher man die Berührung mit allem, was in irgend einer Beziehung zum Götzendienst stand, verabscheute (vgl. oben Bd. II, S. 67—72). War also der Jude schon durch die Theorie dazu angewiesen, den Nichtjuden nur als „Fremden" zu betrachten, so war es ihm auch in der Praxis, wenn anders er das Gesetz beobachten wollte, unmöglich, in irgend einer näheren socialen Gemeinschaft mit dem Heiden zu leben. Diese theoretische und praktische ἀμιξία, die der ganzen Tendenz der hellenistischen Zeit widersprach, ist den Juden stets und ganz besonders zum Vorwurf gemacht worden. Den Griechen und Römern, welche die tieferen Motive nicht kannten, erschien sie nur als Mangel an Humanität, an wahrer Menschen-

79) Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 6 *med.*: *derogare nobis Apion voluit, quia mperatorum non statuamus imagines.* — Tacitus, *Hist.* V, 5: *non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor.*

liebe, ja als frevelhafter Menschenhass. Und sie mag sich wohl nicht selten auch wirklich in solchen Formen geäussert haben[80]. — Die Apologetik verfährt hier theils und hauptsächlich so, dass sie auf die humanen Bestimmungen des Gesetzes besonders auch den Fremden gegenüber hinweist (*Jos. c. Apion.* II, 28—29, *Philo De caritate* § 12—15 *Mang.* II, 392—395), theils auch so, dass sie zeigt, wie die antiken Staatsgesetze in der Ausschliessung der Fremden noch viel weiter gehen als das mosaische (*c. Apion.* II, 36—37).

7) Die bisher erwähnten Eigenthümlichkeiten der Juden, ihre *ἀθεότης* und ihre *ἀμιξία*, sind die im öffentlichen Leben am stärksten hervortretenden. Eben um ihretwillen mussten die Juden als Feinde der öffentlichen Ordnungen und Einrichtungen, wie sie | sich nun einmal gebildet hatten, ja als Gegner der ganzen übrigen menschlichen Gesellschaft erscheinen. Auf diese Punkte sind daher auch die Angriffe am ernsthaftesten gerichtet. Andere Eigenthümlichkeiten gaben mehr zu Spott und Hohn, als zu eigentlichen Anklagen Veranlassung. Dahin gehören: a) die Beschneidung, b) die Enthaltung von Schweinefleisch und c) die Sabbathfeier[81]. Den Vorwurf besonderer Unsittlichkeit, zu dem Tacitus sich versteigt[82], haben sonst doch auch die gehässigsten Geg-

80) Schon die Rathgeber des Antiochus Sidetes wiesen auf die *ἀμιξία* der Juden hin (*Jos. Antt.* XIII, 8, 3 u. *Diodor.* XXXIV, 1, wahrscheinlich nach Posidonius). — *Justinus* XXXVI, 2, 15: *caverunt, ne cum peregrinis conviverent.* — Apollonius Molon bei *Joseph. c. Apion.* II, 14: *ὡς . . . μισανθρώπους λοιδορεῖ.* *Ibid.* II, 36: *ὁ Μόλων Ἀπολλώνιος ἡμῶν κατηγόρησεν ὅτι μὴ παραδεχόμεθα τοὺς ἄλλαις προκατειλημμένους δόξαις περὶ θεοῦ, μηδὲ κοινωνεῖν ἐθέλομεν τοῖς καθ' ἑτέραν συνήθειαν βίον ζῆν προαιρουμένοις.* — Lysimachus behauptete (*Jos. c. Apion.* I, 34), Moses habe die Juden angewiesen, *μήτε ἀνθρώπων τινὶ εὐνοήσειν etc.* — Nach Apion (*Jos. c. Apion.* II, 8) pflegten die Juden bei der alljährlichen Opferung eines Griechen zu schwören, *ut inimicitias contra Graecos haberent*, oder, wie es II, 10 heisst: *μηδενὶ εὐνοήσειν ἀλλοφύλῳ, μάλιστα δὲ Ἕλλησιν.* — *Tacit. Hist.* V, 5: *adversus omnes alios hostile odium: separati epulis, discreti cubilibus . . . alienarum concubitu abstinent.* — *Juvenal. Sat.* XIV, 103—104 (s. oben S. 106). — Auch den Christen wurde der schroffe Gegensatz, in welchen sie sich zur Welt stellten, als *μισανθρωπία* ausgelegt, s. *Tacit. Annal.* XV, 44 und dazu Zeller, Das *odium generis humani* der Christen (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1891, S. 356—367).

81) Beschneidung: Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 13 *init. Horatius Sat.* I, 9, 69 *sq.* — Schweinefleisch: Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 13 *init. Juvenal. Sat.* VI, 160. XIV, 98. — Sabbathfeier: *Juvenal. Sat.* XIV, 105—106. *Tacit. Hist.* V, 4.

82) *Tac. Hist.* V, 5: *projectissima ad libidinem gens inter se nihil illicitum.*

ner nicht zu erheben gewagt. — Die Apologetik stellt dem Spott über jene einzelnen Eigenthümlichkeiten ein ideales Gesammtbild der mosaischen Gesetzgebung gegenüber. So sucht namentlich Josephus durch eine zusammenhängende positive Darstellung zu zeigen, wie die Vorschriften des mosaischen Gesetzes überall die reinsten und idealsten seien (*c. Apion.* II, 22—30; vgl. auch *Antt.* IV, 8). Auf jene anstössigen Punkte geht er dabei nicht ein. Er begnügt sich, seinen Gegner, den Aegypter Apion, darauf zu verweisen, dass ja auch die ägyptischen Priester sich beschneiden lassen und kein Schweinefleisch essen (*Ap.* II, 13). Im Allgemeinen verweist er, um den Werth und die Vortrefflichkeit des Gesetzes darzuthun, auch auf das hohe Alter desselben (II, 15) und auf den tadellosen Charakter des Gesetzgebers Moses (II, 16), ferner darauf, dass dieses Gesetz seinen Zweck wirklich erfülle, indem es von Allen gekannt und von Allen befolgt werde, welcher staunenswerthe Erfolg daher komme, dass es nicht nur gelehrt, sodern auch eingeübt werde (II, 16—19). Endlich hebt Josephus noch hervor, dass kein Jude je seinem Gesetze untreu werde, was ja auch wieder ein Beweis für die Vortrefflichkeit desselben sei (II, 31—32; 38). Was hier fehlt — ein näheres Eingehen auf jene den Heiden anstössigen Punkte — das hatte Josephus schon früher in einem besonderen Werke darbieten wollen, welches handeln sollte *κατὰ τὰς ἡμετέρας δόξας τῶν Ἰουδαίων ἐν τέσσαρσι βίβλοις περὶ θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν νόμων, διὰ τί κατ' αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκώλυται* (*Antt.* XX *fin.*). Unter anderem wollte er hier die Gründe für die Beschneidung angeben (*Antt.* I, 10, 5: *τὴν αἰτίαν δὲ τῆς περιτομῆς ἡμῶν ἐν ἄλλοις δηλώσω*), und die Gründe, weshalb Moses die einen Thiere zu essen erlaubt habe, die anderen aber nicht (*Antt.* III, 11, 2: *τὰς αἰτίας, ἀφ' ὧν κινηθεὶς τὰ μὲν αὐτῶν βρωτὰ* [*al.* *βρώματα*] *ἡμῖν ἐκέλευσεν εἶναι, τῶν δὲ προσέταξεν ἀπέχεσθαι*). Dieses beabsichtigte Werk, auf welches Josephus auch sonst öfters hinweist (*Antt. proem.* § 4 *s. fin.* [*Niese* 25]; I, 1, 1; III, 5, 6; 6, 6; 8, 10. IV, 8, 4; 8, 44), ist nicht zu Stande gekommen. Es finden sich aber auch in seinen erhaltenen Schriften manche Andeutungen über den tieferen Sinn der Cultusgesetze [83]). — Philo geht ebenfalls in erster Linie darauf aus, die Vortrefflichkeit, Humanität und sittliche Strenge der mosaischen Gesetze im Allgemeinen darzuthun (so nicht nur in den *Hypothetica* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 1—9 *ed. Gaisford*, sondern auch in dem grossen systema-

83) Poznanski, Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, Breslau 1887, S. 35—37.

tischen Werke über die mosaische Gesetzgebung, s. oben S. 367 f.)[84]. Er ist aber zugleich bemüht, auch diejenigen speciellen Gebräuche, welche den Heiden als seltsam erschienen, wie Beschneidung, Verbot der unreinen Thiere, Sabbathfeier, als vernünftig und zweckmässig zu erweisen. Die ältere Apologetik eines Aristeas und Aristobul ist ihm darin bereits vorangegangen[85].

| VII. Jüdische Propaganda unter heidnischer Maske.

Am Schlusse unserer Uebersicht ist noch eine Classe literarischer Erzeugnisse zu besprechen, die für das hellenistische Judenthum höchst charakteristisch sind: jüdische Schriften unter heidnischer Maske. Die Schriften dieser Kategorie sind ihrer literarischen Form nach sehr verschieden, haben aber alle das gemeinsam, dass sie unter dem Namen irgend einer heidnischen Autorität auftreten, sei es nun einer mythologischen Autorität wie der Sibylle, oder unter dem Namen angesehener Männer der Geschichte, wie des Hekatäus und Aristeas. Eben die Wahl dieser pseudonymen Form beweist, dass alle diese Schriften für heidnische Leser berechnet sind und unter den Heiden für das Judenthum Propaganda machen wollen. Denn nur für heidnische Leser waren ja jene Namen eine massgebende Autorität; nur um ihretwillen kann also jene Form von einem jüdischen Verfasser gewählt sein. Es kommt demnach hier in significanter Weise die Tendenz zum Ausdruck, die überhaupt einem grossen Theil der hellenistisch-jüdischen Literatur eigenthümlich ist: die Tendenz, auf nichtjüdische Leser zu wirken. In irgend einer Hinsicht soll damit unter den Heiden für das Judenthum Propaganda gemacht wer-

84) Wendland, Jahrbb. für class. Philologie, 22. Supplementbd. 1896, S. 709 ff. hat darauf aufmerksam gemacht, dass auch die moralischen Vorschriften des Pseudo-Phokylides sich in manchen Einzelheiten nahe mit Philo und Josephus berühren. Die Tendenz des Phokylides ist aber keine apologetische.

85) Ueber die Beschneidung s. *Philo De circumcisione, opp. ed. Mang.* II, 210—212. — Verbot unreiner Thiere: *Pseudo-Aristeas* in Havercamp's Josephus II, 2, 117. *Philo, De concupiscentia* § 4—9 *Mang.* II, 352—355. Vgl. Wiener, Die jüdischen Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten, 1895, S. 298 ff. (casuistisch), 430 ff. (historisch). — Sabbathfeier: *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 9—16. *Philo, De septenario* § 6—7 *Mang.* II, 281—284. *Hypothetica* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 10—20 *ed. Gaisford.*

den. Die specielle Absicht ist aber allerdings eine verschiedene. Die Sibyllinen wollen Propaganda im eigentlichen Sinne machen. Sie halten dem Heidenthum direct die Thorheit des Götzendienstes und die Verworfenheit seines sittlichen Wandels vor, sie drohen für den Fall der Unbussfertigkeit mit Strafe und Verderben und verheissen für den Fall der Bekehrung Lohn und ewige Seligkeit; und sie wollen eben damit inmitten der Heidenwelt Anhänger für den jüdischen Glauben gewinnen. Bei anderen Schriften unserer Kategorie ist es aber auf eine Wirkung ganz anderer Art abgesehen; sie wollen nicht sowohl für den Glauben, als für die Ehre und das Ansehen des jüdischen Namens Propaganda machen. So will z. B. Pseudo-Aristeas mit seiner ganzen Erzählung von der Uebertragung des jüdischen Gesetzes in's Griechische zeigen, welche hohe Meinung der gelehrte Ptolemäus II Philadelphus von dem jüdischen Gesetz und der jüdischen Weisheit überhaupt hatte, und mit wie hohen Ehren er die jüdischen Gelehrten behandelte. Eine direct missionirende Absicht | tritt bei dem Verfasser nicht hervor; es ist ihm mehr nur darum zu thun, für das Judenthum und das jüdische Gesetz Stimmung zu machen. Und so tritt nun überhaupt bei den Schriften dieser Kategorie bald mehr die eine bald mehr die andere Absicht hervor: bald die Absicht Gläubige zu gewinnen, bald die Absicht Stimmung zu machen. In irgend einer Weise aber und im weiteren Sinne dienen sie alle der Propaganda für das Judenthum. Und da sie dies alle durch die Wahl der heidnischen Maske thun, so gehören sie alle unter eine Kategorie, so verschiedenartig sie auch sonst nach Form und Inhalt sind[86]).

Wir beginnen die Besprechung mit den sibyllinischen Orakeln, nicht weil sie die ältesten Schriften dieser Classe sind, sondern weil sie nach Umfang und geschichtlicher Wirkung die bedeutendsten sind.

1. Die Sibyllinen.

Die Sibyllen gehören zu den halb mythischen, halb historischen Gestalten der griechischen Religionsgeschichte[87]). Die Ety-

86) Vgl. über „die Stellung der hellenistischen Juden zu den Fremden" auch Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 257–302.

87) Das wichtigste Material über die Sibyllen hat schon Opsopöus zusammengestellt in seiner Ausgabe der *Orac. Sibyll. p.* 56–143 — Aus neuerer Zeit vgl. Klausen, Aeneas und die Penaten (1839) S. 203—312. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl.) S. 81 ff. — Alexandre in seiner ersten Ausgabe Bd. II (1856) S. 1—101 (reichhaltigste Sammlung des

mologie des Wortes ist dunkel[88]). Jedenfalls ist es nicht Eigenname, sondern Appellativum; denn die einzelnen Sibyllen werden durch besondere Namen von einander unterschieden: Herophile, Demo, Sabbe, Sambethe. Ihrem Wesen nach sind sie weissagende Frauen, deren Orakel nicht auf irgend welcher Kunst, sondern auf göttlicher Begeisterung (Raserei, *μανία*) beruhen[89]). Sie wohnen in Grotten, durchwandern aber auch die Welt[90]). In Verbindung mit dem Priesterthum finden wir die Sibylle in Delphi[91]). In der Regel aber stellen sie ein freies, nicht-priesterliches Prophetenthum dar. Als halbgöttliche Wesen erweisen sie sich theils durch ihre Herkunft (die Herophile von Erythraea ist die Tochter eines Hirten und einer Nymphe), theils durch ihr langes Leben: sie erreichen ein Alter von nahe an tausend Jahren[92]). Obwohl sie aber so in der Vorstellung einer späteren Zeit über das menschliche Maass hinausragen, wird doch das Auftreten von weissagen-

Materiales). — Scheiffele Art. „Sibyllae" in Pauly's Real-Enc. VI, 1147—1153. — Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v. Σίβυλλα.* — Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (1878) S. 336 ff. — *Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité t.* II, *Paris* 1880, *p.* 133—198. — *Maass, De Sibyllarum indicibus*, Greifswald, Dissert. 1879. — Rohde, Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube, 1894, S. 351—357; 2. Aufl. 1898, II, 63—69.

88) Varro (bei *Lactantius Inst. div.* I, 6) leitet es von aeolisch *σιός* = *θεός* und *βούλλα* = *βουλή* ab, also *θεοβούλη*. Neuere Sprachforscher erklären es für altitalisch (so Diez, Max Müller, Cuno, mitgetheilt von Em. Hoffmann, Rhein. Museum Bd. 50, 1895, S. 110 f.). Aber dass die Sibylle italischen Ursprungs sein soll, ist doch sehr unwahrscheinlich.

89) Diesen ekstatischen Charakter der Sibyllen-Weissagung betont mit Recht Rohde, Psyche a. a. O.

90) *Pausan. Descr. Graeciae* X, 12, 6. Dazu die unten Anm. 107 mitgetheilte Inschrift von Erythrae, *vers.* 10.

91) *Pausan.* X, 12, 1.

92) *Phlegon. Macrob. cap.* 4 (bei *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 610, und *Rerum naturalium scriptores gr. minores vol.* I *ed. Keller* 1877 *p.* 90): *Σίβυλλα ἡ Ἐρυθραία ἐβίωσεν ἔτη ὀλίγον ἀποδέοντα τῶν χιλίων.* Auf der unten Anm. 107 mitgetheilten Inschrift von Erythrae sagt die dortige Sibylle *vers.* 9, sie habe neunhundert Jahre lang gelebt. In Petronius' *Cena Trimalchionis* (mit deutscher Uebersetzung herausg. von Friedländer 1891) *c.* 48 *fin.* wird erzählt, dass die Sibylle zu Cumae in einer Flasche hänge (*in ampulla pendere*), und wenn die Kinder fragten: Sibylle, was willst du? zu antworten pflege *ἀποθανεῖν θέλω.* Sie ist also durch hohes Alter zu fabelhafter Winzigkeit zusammengeschrumpft, kann aber doch nicht sterben (die Schilderung des Petronius bezieht sich etwa auf die Mitte des ersten Jahrh. nach Chr.). Vgl. Friedländer's Erläuterung S. 254, und über das hohe Alter der Sibyllen überhaupt: Rohde 1. Aufl. S. 355; 2. Aufl. II, 67. Lewy, Philologus LVII, 1898, S. 350.

den Frauen, welche Sibyllen genannt wurden, als eine historische Thatsache anzusehen sein[93]). Ihre Nachwirkung in der Geschichte bestand theils in schriftlichen Orakeln, welche man auf sie zurückführte, theils in Orakelstätten, an welchen unter ihrem Namen noch Weissagungen ertheilt wurden. Sehr anschaulich beschreibt uns der Verf. der unter Justin's Namen gehenden *Cohortatio ad Graecos* (jünger als Julius Africanus, also 3. oder. 4. Jahrh. nach Chr., s. oben S. 410) *c.* 37 die Sibyllen-Grotte zu Cumä. Es war eine aus einem natürlichen Felsen gehauene Basilika. In der Mitte derselben befanden sich drei Wasserbehälter, in welchen die Sibylle zu baden pflegte. Nach dem Bad ging sie in den hinteren Raum der Basilika, wo auf einem erhöhten Platze ein Stuhl stand. Auf diesem sitzend ertheilte sie ihre Orakel. So erzählten dem Verfasser der *Cohortatio* die dortigen Fremdenführer. Die Sibylle selbst war längst todt. Man zeigte nur noch eine eherne Flasche mit ihren Ueberresten[94]). Aber es ist durchaus wahrscheinlich, dass die Dinge sich einst so abgespielt haben, wie die Fremdenführer erzählten.

Der älteste Schriftsteller, welcher eine Sibylle erwähnt, ist Heraklit (bei *Plutarch. de Pythiae oraculis c.* 6 und *Clemens Alex. Strom.* I, 15, 70); es folgen: Euripides, Aristophanes, Plato[95]). Sie sprechen nur von einer Sibylle, sei es nun, dass sie nur eine kennen oder dass sie das Wort als Gattungsbegriff gebrauchen[96]). Mehrere nennt zuerst Heraklides Ponticus[97]). Die späteren

93) Rohde 1. Aufl. S. 355; 2. Aufl. II, 68: „Wir dürfen in dem, was uns von der Art dieser Propheten berichtet wird, Schattenbilder einer einst sehr lebendigen Wirklichkeit erkennen, Erinnerungen an sehr auffallende und eben darum nie ganz dem Gedächtniss entschwundene Erscheinungen des Religionslebens der Griechen".

94) *φακόν τινα ἐκ χαλκοῦ κατεσκευασμένον, ἐν ᾧ τὰ λείψανα αὐτῆς σώζεσθαι ἔλεγον.* — *φακός* (bei den LXX = Oel- oder Wasserflasche) ist offenbar die *ampulla* des Petronius. Aber eine Stimme ertönte jetzt nicht mehr daraus. Vgl. auch *Pausanias* X, 12, 8 (*Κυμαῖοι*) *λίθον δὲ ὑδρίαν ἐν Ἀπόλλωνος ἱερῷ δεικνύουσιν οὐ μεγάλην, τῆς Σιβύλλης ἐνταῦθα κεῖσθαι φάμενοι τὰ ὀστᾶ.* Diels, Sibyllinische Blätter 1890, S. 57 f.

95) *Maass, De Sibyllarum indicibus p.* 1.

96) Rohde Psyche 1. Aufl. S. 352; 2. Aufl. II, 64: Es ist keineswegs gewiss, dass Heraklit u. s. w., wenn sie von *ἡ Σίβυλλα* reden, der Meinung waren, es habe nur Eine Sib. gegeben.

97) *Heraclides Ponticus* bei *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 108, dazu Varro bei *Lactantius Inst.* I, 6, 12. Durch Combination beider Stellen ergeben sich drei von Heraklides erwähnte Sibyllen: die phrygische Namens Artemis, welche auch in Delphi geweissagt habe, die *Ἐρυθραία Ἡροφίλη καλουμένη* und die *Hellespontia in agro Troiano nata vico Marmesso circa oppidum Gergithium*; vgl. *Maass p.* 1. (Heraklides lebte in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh.

Zählungen schwanken zwischen zwei und zehn[98]). Am bekanntesten ist der Katalog Varro's, welcher zehn Sibyllen zählt[99]); eigenartig und bemerkenswerth die Erörterung des Pausanias, welcher vier Sibyllen unterscheidet: 1) die libysche, 2) die Herophile von Marpessos oder Erythrae, d. h. die kleinasiatische, welche auch in Delphi geweissagt habe, 3) die Demo in Cumae, 4) die Sabbe der Hebräer in Palaestina, welche auch die babylonische oder ägyptische heisse, d. h. also die orientalische[100]). Offenbar sind hier einzelne Individualitäten nach geographischen Gesichtspunkten unter vier Kategorien gebracht.

Am berühmtesten war die Sibylle von Erythrae. Darum behauptet auch in unserem ältesten jüdischen Sibyllen-Orakel die Seherin, dass sie, die aus Babylon stamme, mit der angeblichen Erythräerin identisch sei[101]). Auf diese beiden, die erythräische und babylonisch-jüdische, ist hier noch näher einzugehen.

Die Sybille von Erythrae (an der jonischen Küste gegenüber der Insel Chios) wird schon von Heraklides Ponticus wie von den meisten Späteren Ἡροφίλη genannt[102]). Ihr Vater war ein Hirte Theodorus, ihre Mutter eine Nymphe[103]). Während aber die Erythräer eine Höhle in der Nähe der Stadt als ihre Geburtsstätte

vor Chr.; die Fragmente seiner historischen Schriften s. bei *Müller, Fragm. hist. gr.* II, 197 *sqq*).

98) S. die Kataloge bei Alexandre, *Orac. Sibyll.*, erste Ausgabe II, 92—101 u. 421—433. *Maass, De Sibyllarum indicibus*, 1879.

99) *Varro* bei *Lactantius Div. instit.* I, 6: *primam fuisse de Persis . . secundam Libyssam . . tertiam Delphida . . quartam Cimmeriam in Italia . . quintam Erythraeam . . sextam Samiam . . septimam Cumanam nomine Amaltheam, quae ab aliis Herophile vel Demophile nominetur . . octavam Hellespontiam in agro Troiano natam vico Marmesso circa oppidum Gergithium . . nonam Phrygiam . . decimam Tiburtem nomine Albuneam.*

100) *Pausanias Descript. Graeciae* X, 12.

101) *Orac. Sibyll.* III, 808 *sqq*.

102) *Heraclides Ponticus* s. oben Anm. 97. *Nicolaus Damascenus* bei *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 406 *fr.* 67 (Cyrus μετεπέμψατο Σίβυλλαν ἐξ Ἐφέσου τὴν Ἡροφίλαν καλουμένην χρησμῳδόν, vgl. S. 408. 409). *Bocchus* bei *Solinus* II, 18 *ed. Mommsen* 1895, *p.* 36 (wo *Herophile Erythraea* zu lesen ist, nicht *Herophilen*, wie die Handschriften haben; Bocchus schrieb zur Zeit des Claudius). *Pausan.* X, 12, 1—7. *Plutarch. de Pythiae oraculis c.* 14. *Isidor. Hisp. Etymolog.* VIII, 8 *opp. ed. Arevalo* III, 368. *Suidas Lex. s. v.* Ἡροφίλα. — *Tibull.* II, 5, 68. *Martianus Capella* II, 159 (beide nennen die trojanische Sibylle von Marpessos *Herophile*; vgl. hierzu die ausführlichen Mittheilungen des Pausanias a. a. O.). — *Varro* bei *Lactantius Inst.* I, 6, 10 (s. oben Anm. 99). — *Eusebius Chron. ed. Schoene* II, 84. 85 (nach Hieronymus und Syncellus) Σιβύλλη Σαμία χρησμῳδὸς ἡ καὶ Ἡροφίλα.

103) *Pausanias* X, 12, 7.

zeigten, behaupteten die Einwohner von Troas, dass sie aus Marpessos in Troas stamme und ihren Namen Ἐρυθραία von der rothen Erde bei Marpessos habe. Zum Beweise dafür beriefen sie sich auf vier Verse der Sibylle, welche mit den Worten schlossen *πατρὶς δέ μοί ἐστιν ἐρυθρὴ Μάρπησσος, μητρὸς ἱερή, ποταμός τ᾽ Ἀϊδωνεύς*. Die Erythräer erkannten den Schluss dieser Verse (von *Μάρπησσος* an) nicht als echt an [104]). Sie werden damit wohl Recht gehabt haben: die Verlegung der Geburtsstätte der Erythräerin von Erythrae nach Marpessos ist die That eines localpatriotischen Schriftstellers aus Troas [105]). — Die Angaben des Pausanias haben eine merkwürdige Bestätigung gefunden durch die im J. 1891 erfolgte Aufdeckung der Sibyllen-Grotte bei Erythrae [106]). Ausser einigen kleineren Inschriften ist daselbst auch eine umfangreiche gut erhaltene Inschrift aus der Zeit der Antonine (2. Jahrh. nach Chr.) zu Tage gekommen, auf welcher die Sibylle sich selbst bezeichnet als die uralte Tochter einer Najaden-Nymphe; ihre Vaterstadt sei allein Erythrae, keine andere, und Theodorus ihr sterblicher Vater. Der Kissotas (wohl der Gebirgsbach bei Erythrae) habe ihre Geburt erlebt (eigentlich getragen). Hier habe sie alsbald nach der Geburt den Menschen Orakel ertheilt. Auf diesem Felsen (nämlich wo die Statue mit der Inschrift sich befindet) sitzend, habe sie den Sterblichen Prophezeiungen künftiger Leiden gesungen. Neunhundert Jahre lang lebend sei sie als unberührte Jungfrau über die ganze Erde gewandert. Nun aber sitze sie hier u. s. w. [107]). Der Nach-

104) Dies Alles nach *Pausanias* X, 12.

105) Vgl. Maass, Hermes XVIII, 1883, S. 327—339. Robert, Hermes XXII, 1887, S. 454—459.

106) Vgl. hierüber, und über die daselbst gefundenen Inschriften: Buresch, Die Grabschrift der Erythräischen Sibylle (Wochenschr. für klass. Philologie 1891, *col.* 1040—1047 u. 1245 f.). Ders., Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae (Mittheilungen des deutschen archäol. Instituts, Athenische Abtheilung, XVII, 1892, S. 16—36). *S. Reinach*, *La sanctuaire de la Sibylle d'Erythrée* (*Revue des études grecques t.* IV, 1891, *p.* 276—286).

107) Mittheilungen des archäol. Instituts in Athen 1892, S. 21:

Ἡ Φοίβο[υ π]ρόπολος χρησμηγόρος εἰμὶ Σίβυλλα,
νύμφης Ναϊάδος πρεσβυγενὴς θυγάτηρ·
πατρὶς δ᾽ οὐκ ἄλλη, μούνη δέ μοί ἐστιν Ἐρυθραὶ
καὶ Θεόδωρος ἔφυ θνητὸς ἐμοὶ γενέτης·
Κισσώτας δ᾽ ἤνεγκεν ἐμὸν γόνον. ᾧ ἐνὶ χρησμοὺς
ἔκπε[σ]ον ὠδείνων εὐθὺ λαλοῦσα βροτοῖς.
Τῇιδε δ᾽ ἐφεζομένη πέτρῃι θνητοῖσιν ἄεισα
μαντοσύνας παθέων αὖθις ἐπεσσομένων·

druck, mit welchem hier betont wird, dass Erythrae ihr Geburtsort sei, soll offenbar die unbegründeten Ansprüche der Troer abwehren. Aus derselben Grotte stammt auch eine andere spätere Inschrift, auf welcher ein gewisser Eutychianos sagt, dass er mit seinem Sohne Eutychianos zusammen die Grotte mit Bildwerken (*γραφαῖς*) geschmückt habe[108]).

Die Notizen der Schriftsteller über die hebräische Sibylle sind wohl, soweit es sich dabei wirklich um die jüdische handelt, erst ein Niederschlag der jüdischen Sibyllen-Dichtung[109]). Pausanias nennt sie an letzter Stelle, als jüngste, und es giebt keine Notiz über sie, welche weiter als in's erste Jahrh. vor Chr. zurückreichte, während das älteste jüdische Sibyllen-Orakel bereits im zweiten Jahrh. vor Chr. verfasst ist[110]). Es scheint aber, dass in den Mittheilungen der Schriftsteller die jüdische Sibylle mit einer nicht-jüdischen chaldäischen verschmolzen ist. Der Bericht des Pausanias lautet (X, 12, 9): *Ἐπετράφη δὲ καὶ ὕστερον τῆς Δημοῦς* [es lebte aber später als die Demo] *παρὰ Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης γυνὴ χρησμολόγος, ὄνομα δὲ αὐτῇ Σάββη. Βηρώσσου δὲ εἶναι πατρὸς καὶ Ἐρυμάνθης μητρός φασι Σάββην· οἱ δὲ αὐτὴν Βαβυλωνίαν, ἕτεροι δὲ Σίβυλλαν καλοῦσιν Αἰγυπτίαν.* Nicht nur die Combination mit der babylonischen und ägyptischen Sibylle, sondern vor allem die Bezeichnung der Sabbe als einer Tochter des Berosus und der Erymanthe zeigt uns, dass hier keine rein jüdische Ueberlieferung vorliegt[111]). Es ist eine Mischung von

τρὶς δὲ τριηκοσίοισιν ἐγὼ ζώουσ' ἐνιαυτοῖς
παρθένος οὖσ' ἀδμὴς πᾶσαν ἐπὶ χθόν' ἔβην u. s. w.

Reinach liest Vers 6:

ἐκπε[ρ]ονῶ, δεινῶν εὐθυλαλοῦσα βροτοῖς.

108) *Le Bas, Inscriptions, Asie mineure n.* 58 = Curtius, Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. VIII, 1858/59, hist.-phil. Classe S. 161 f. = Kaibel, *Epigrammata gr. n.* 1075 = Buresch, Mittheilungen des archäol. Inst. in Athen 1892, S. 33 ff.

109) Vgl. über die hebräisch-chaldäische Sibylle: Alexandre, *Orac. Sibyll.*, erste Ausgabe II, 82—87. *Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité* II, 192 *sqq.*

110) *Pausan.* X, 12, 9. Erwähnt wird die jüdische Sibylle (*ἡ Ἰουδαία*) auch von *Aelian. Varia hist.* XII, 35, ebenfalls an letzter Stelle. Der älteste Autor, welcher die jüdische Sibylle kennt, ist *Alexander Polyhistor*, 1. Jahrh. vor Chr. (bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23). Er schöpft aber offenbar aus Buch III unserer Orakel, denn seine Sibylle ist die, welche vom babylonischen Thurmbau und der Sprachverwirrung geweissagt hat. Auch wo *Clemens Alex.* von der *προφῆτις Ἑβραίων* spricht (*Protrept.* VI, 70—71), meint er unsere jüdischen Orakel.

111) Eine Tochter des Berosus ist die Sibylle auch nach der pseudo-

Verschiedenartigem, wie sie dem Geschmack des hellenistischen Zeitalters entspricht [112]). — Statt des Namens Sabbe begegnet in späteren Katalogen der Name Sambethe [113]). Diese Kataloge gehen alle auf Varro zurück, welcher über die persische Sibylle sagt (*Lactantius* I, 6, 8): *primam fuisse de Persis, cujus mentionem fecerit Nicanor, qui res gestas Alexandri Macedonis scripsit.* In dem Prologe, welchen der unbekannte Sammler der uns erhaltenen sibyllinischen Orakel der Sammlung vorangestellt hat (wahrscheinlich 5. Jahrh. nach Chr.) [114]), ist dies nun folgendermassen erweitert (*Oracula Sibyllina ed. Rzach p.* 4): *πρώτη οὖν ἡ Χαλδαία ἤγουν ἡ Περσὶς ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη, ἐκ τοῦ γένους οὖσα τοῦ μακαριωτάτου Νῶε, ἡ τὰ κατὰ Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα λεγομένη προειρηκέναι, ἧς μνημονεύει Νικάνωρ ὁ τὸν Ἀλεξάνδρου βίον ἱστορήσας.* Mit der persischen Sibylle Varro's ist hier combinirt die chaldäische Sibylle Namens Sambethe, welche für eine Tochter Noa's ausgegeben wird. Als eine Tochter Noa's bezeichnet sich in der That die Sibylle in dem ältesten uns erhaltenen jüdischen Stück [115]). Dieselbe sagt auch, dass sie aus Babylon gekommen sei und nur fälschlich von den Griechen für eine Erythräerin gehalten werde (III, 808 ff.). Insoweit sind also die Angaben des Anonymus durch den Text unserer jüdischen Sibyllinen gedeckt. Nicht nachweisbar ist aber die Quelle für den Namen Sambethe. Dass er aus alter Ueberlieferung stammt, beweist schon die verwandte Notiz des Pausanias. — Auf unseren anonymen Prolog gehen höchst

justinischen *Cohort. ad Graecos c.* 37: *ταύτην δὲ ἐκ μὲν Βαβυλῶνος ὡρμῆσθαί φασι, Βηρώσσου τοῦ τὴν Χαλδαϊκὴν ἱστορίαν γράψαντος θυγατέρα οὖσαν.* Man ist auf diese Idee wohl deshalb gekommen, weil Berosus, als Astrologe, auch durch seine Weissagungen berühmt war (*Plin. Hist. Nat.* VII, 37, 123: *Variarum artium scientia innumerabiles enituere astrologia Berosus, cui ob divinas praedictiones Athenienses publice in gymnasio statuam inaurata lingua statuere*). — Vgl. über Berosus als Vater der Sibylle auch Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 605 ff. Anm. 411 und 424.

112) *Maass, De Sibyllarum indicibus p.* 12—22 nimmt an, dass Alexander Polyhistor die Quelle des Pausanias gewesen ist. Das ist möglich, aber nicht erweislich.

113) Vgl. zum Folgenden das Material bei Alexandre, *Orac. Sib.* 1. Ausg. II, 421—433, und *Maass, De Sibyllarum indicibus p.* 37 *sqq.* 51 *sqq.*

114) Für das fünfte Jahrhundert: Tycho Mommsen (s. die Notiz bei Maass S. 40), für das sechste: Alexandre a. a. O. und zweite Ausg. S. XXXVI *sq.* Wahrscheinlich hat aber der Prolog dem im 5. Jahrh. schreibenden *Theosophus,* welchen Buresch herausgegeben hat, schon vorgelegen. S. Neumann bei Buresch, Klaros, 1889, S. 90.

115) *Orac. Sib.* III, 826: *τοῦ μὲν ἐγὼ νύμφη καὶ ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτύχθην.*

wahrscheinlich alle späteren Listen zurück, welche die Sambethe erwähnen[116]). Sie haben also keinen selbständigen Werth. Bemerkenswerth ist nur, dass sie zu der Benennung „chaldäische" auch noch die Benennung „hebräische" hinzufügen[117]).

Der Name der Sambethe ist wohl auch zu finden in dem *Σαμβαθεῖον*, welches auf einer Grabschrift von Thyatira aus der Zeit Trajan's vorkommt (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3509)[118]). Der Anfang derselben lautet: *Φάβιος Ζώσιμος κατασκευάσας σορὸν ἔθετο ἐπὶ τόπου καθαροῦ, ὄντος πρὸ τῆς πόλεως πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ.* Der Ausdruck *σαμβαθεῖον* könnte an sich wohl eine jüdische Synagoge, *σαββατεῖον* (*Jos. Antt.* XVI, 6, 2) bezeichnen, da *μβ* aus *ββ* entstanden ist, wie noch gezeigt werden wird. Aber eine Begräbnissstätte in unmittelbarer Nähe einer Synagoge ist bei der jüdischen Anschauung von der Unreinheit der Gräber eine Unmöglichkeit; auch liegen keinerlei jüdische Beziehungen in der Inschrift vor, während der Zusatz *ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ* dafür spricht, dass es sich um ein Heiligthum der chaldäischen Sambathe handelt Eine jüdische Synagoge würde einfach als *σαμβαθεῖον τῶν Ἰουδαίων* bezeichnet worden sein[119]).

116) S. die Texte bei Alexandre und Maass a. a. O. Es sind: 1) Der Scholiast zu Plato's Phädrus (*Platonis Dialogi ex rec. Caroli Frid. Hermanni vol.* VI *p.* 269). Ihn copirt wieder Photius, *Amphiloch. quaest.* 150 (*al.* 160), *Migne, Patrol. gr.* 101, *col.* 811 *sq.* 2) Ein Anonymus in: *Cramer, Anecdota Graeca e codd. Bibl. Parisiensis* I, 332 *sq.* Cramer und Maass S. 46 vermuthen, dass das Stück aus Johannes Lydus, 6. Jahrh. n. Chr., genommen ist. 3) Suidas giebt in seinem Lexikon s. v. *Σίβυλλα* verschiedene Materialien, unter Anderem a) eine Liste, welche direct auf den Prolog unserer Sammlung zurückgeht, und b) den Anfang der eben erwähnten Liste in Cramer's *Anecdota.* — 4) Hierzu kommt (von Maass noch nicht gekannt) der von Buresch herausgegebene *Theosophus*, welcher unabhängig von den Ebengenannten ebenfalls auf unsern Prolog zurückzugehen scheint. Der erhaltene Text ist freilich nur ein Auszug eines im 5. Jahrh. geschriebenen Originales (Buresch, Klaros 1889 S. 120 f.).

117) Nur beim *Theosophus* Buresch's ist dies nicht der Fall (S. 121: *πρώτη Σίβυλλα ἡ Χαλδαία ἢ Περσίς, ᾗ κύριον ὄνομα ἦν Σαμβήθη*). — Die übrigen Texte sind: Scholiast zu Phädrus: *ὧν πρώτη ὄνομα Σαμβήθη· Χαλδαίαν δέ φασιν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ λόγοι, οἱ δὲ μᾶλλον Ἑβραίαν.* — *Cramer Anecd. Paris.* I, 332: *πρώτη ἡ καὶ Χαλδαία ἡ καὶ Περσίς, ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη, ἧς τὸ κύριον ὄνομα Σαμβήθη.* — *Suidas: Σίβυλλα Χαλδαία ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη, ἡ καὶ Περσίς, ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη.*

118) Vgl. zum Folgenden meine Bemerkungen in: Theologische Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstage 1892, S. 48 ff.

119) Wollte man das *σαμβαθεῖον* zu Thyatira doch als „Sabbathhaus" nehmen, so könnte es nur das eines halb-jüdischen halb-heidnischen Cult-Ver-

Die Sabbe des Pausanias und die Sambethe der übrigen Zeugen sind sicher nur zwei verschiedene Formen desselben Namens. Ursprüngliches *ββ* geht häufig in *μβ* über [120]). Insonderheit ist dieser Uebergang auch nachweisbar bei dem jüdischen Namen שַׁבְּתַי (*Esra* 10, 15. *Nehem.* 8, 7. 11, 16), der sich in der Liste der 72 Bibelübersetzer zweimal in der Form *Σαββαταῖος*, sonst in der Form *Σαββάτιος*, aber ebenso auch in verschiedenen Formen mit

eines gewesen sein. Wenn schon hier mit dieser Möglichkeit zu rechnen ist, so scheint mir noch grössere Vorsicht geboten gegenüber zwei anderen Inschriften, auf welchen man Spuren der Sambethe gefunden hat: 1) *Gardner*, *Naukratis Part* II (= *Sixth Memoir of the Egypt Exploration Fund*) *London* 1888, Tafel XXII *n.* 15, vgl. S. 68 (Naukratis in Unter-Aegypten): [*Α*]*μμωνίου συν*[. . . . *σ*]*υνοδω Σαμβαθικη* [. . . . *καισ*]*αρος Φαμενωθ* ζ. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen 1896, S. 61, findet hier einen Beleg für den Cultus der Sambethe. Könnte es nicht auch „Sabbath-Versammlung" heissen? 2) *Journal of Hellenic Studies vol.* XII, 1891, *p.* 233 *sq.* (Umgegend von Elaeusa im westlichen Cilicien): Decret eines Vereins der *Σαββατισταί*, deren Gott nur als *ὁ θεὸς ὁ Σαββατιστής* (ohne Namen) bezeichnet wird. Auf einem kleinen Fragment einer anderen Inschrift heisst derselbe Verein: *ἡ ἑταιρέα τῶν Σαμβατιστῶν* (*ib. p.* 236, dazu Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien [Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. 44, 1896] S. 67). Ziebarth S. 55 denkt auch hier an die Sambethe. Es scheint mir ebenso gut möglich, dass die *Σαββατισταί* eine Genossenschaft solcher sind, welche den Sabbath feiern (vgl. oben S. 117). — Belege für die Verbreitung des Sambethe-Cultus findet Wilh. Schulze (Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung XXXIII, 378 ff.) auch in den Eigennamen *Σαμβατίς*, *Σαμβατεῖς*, *Σαμβαθοῦς* (weibl.) und *Σαμβατίων*, *Σαμβαθίων* (männlich), welche von dem jüdisch-christlichen Männernamen *Σαμβάτιος* zu unterscheiden seien. Ob die Trennung so scharf, wie Schulze will, durchzuführen ist, scheint mir zweifelhaft. Aber die Annahme einer doppelten Quelle für diese verwandten Namensformen mag richtig sein. Die angeführten Namen finden sich an folgenden Orten: *Σαμβατίς*, Larissa, Zeit Trajan's (*Duchesne et Bayet*, *Mémoire sur une mission au mont Athos n.* 156, 31). *Σανβατίδα*, Larissa (Mittheilungen des archäol. Institutes in Athen VIII, 124). *Σαμβατεὶς Βρομίου Ἀγκυρανή*, Athen (*Corp. Inscr. Attic.* III *n.* 2225). *Σαμβατεῖς*, Argolis (*Corp. Inscr. Graec. n.* 1211 *col.* I, 17). *Σαραπιὰς ἡ καὶ Σαμβαθοῦς*, Aegypten, Zeit des Gordianus 242/243 nach Chr. (Aegyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griech. Urkunden Bd. I, 1895 *n.* 141, II, 6). *Σαμβατίων*, *Σαμβατίωνος*, *Σαμβατίωνα*, Tanais an der Nordspitze der *palus Maeotis*, 3. Jahrh. nach. Chr. (*Latyschev*, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini* II *n.* 434, 13 f. 446, 16. 24. 447, 15. 448, 28. 451, 19; hier ist jüdischer Einfluss nachweisbar, s. Sitzungsber. der Berliner Akad. 1897, S. 200—225). *Σαμβαθίωνος*, Aegypten, 157 nach Chr. (Aegyptische Urkunden *etc.* 166, 3). *Σαμβαθίων*, Celetrum in Macedonien (*Duchesne et Bayet l. c. n.* 134, 13). *Σανβαθιε Ερμη*, Kreta (*Revue archéol. Nouv. Série t.* XIV, 1866, *p.* 401).

120) S. die reichen Belege bei Wilh. Schulze, Samstag (Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung Bd. XXXIII, 1895, S. 366—386); auch Winer-Schmiedel, Grammatik des neutest. Sprachidioms S. 64.

μβ und νβ findet[121]). Während also *Σαμβήθη* ursprünglich *Σαββήθη* oder *Σαββάθη* gelautet hat, ist *Σάββη* wohl als Abkürzung davon anzusehen[122]). Ist aber dieser Sibyllen-Name jüdischen Ursprungs? Ich möchte es bezweifeln, trotz des jüdischen Namens *Σαββαταῖος*. Wenn der Sambethe zu Thyatira ein Heiligthum geweiht war *ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ*, wenn Pausanias sie eine Tochter des Berosus nennt, wenn sie auch noch im Prolog unserer Sibyllinen als „chaldäische" bezeichnet wird, so spricht dies mindestens für halb-heidnische Herkunft. Semiten in Klein-Asien mögen diese orientalische Seherin als Rivalin ihrer älteren griechischen Schwestern geschaffen haben. Erst nachträglich ist sie mit der Prophetin, welche unsere jüdischen Orakel geschrieben haben will, identificirt worden[123]).

| Schriftliche Aufzeichnungen angeblicher Sibyllen-Orakel waren da und dort in Umlauf. Was uns aber davon durch gelegentliche Anführungen bei Schriftstellern wie Plutarch, Pausanias u. A. erhalten ist, ist kurz und dürftig und gewährt keine ausreichende Vorstellung[124]). In Kleinasien und Griechenland

121) *Σαββαταῖος* zweimal bei *Pseudo-Aristeas ed. M. Schmidt* in Merx' Archiv I, 263. In dem von Lagarde nach dem Syrischen hergestellten Text des Epiphanius steht dafür *Σαμβαταῖος* (Lagarde, Symmicta II, 1880, S. 161). — Belege sowohl für *Σαββάτιος* als für *Σαμβάτιος*, *Σανβάτιος* u. ähnl. bei Schulze a. a. O. 378—384 (der, wie schon bemerkt, eine heidnische und eine jüdische Quelle dieser Namensformen unterscheidet). — Als Frauenname kommt auf ägyptischen Papyrusurkunden *Σαββάθιον* vor (Theol. Litztg. 1896, 522, neben *Ἰακούβιος*, also jüdisch); daneben aber auch *Σαμβάθιον* (Aegyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. I, Nr. 185 *lin.* 8).

122) So Wellhausen bei Maass S. 17. — Auch Demo (*Pausan.* X, 12, 8) ist Abkürzung von Demophile (Varro bei *Lactantius* I, 6, 10), s. Diels, Sibyllinische Blätter 1890, S. 53.

123) Ueber die Bedeutung des Namens lässt sich kaum eine Vermuthung aussprechen. Im Rabbinischen heisst der Planet Saturn שבתי (Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, 507 und *Epiphanius haer.* 16, 2: *Κρόνος Χωκὲβ Σαβήθ*). Da aber der Sabbath = Saturnstag ist, so hat der Planet wohl erst vom Sabbath seinen Namen. Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass jene Bezeichnung des Saturnes alt-semitisch ist. — Ewald hält die Sambethe für die Sibylle des Sabbath's (Abhandlungen der Göttinger Ges. der Wissensch. Bd. VIII, 1858/59, hist.-phil. Cl. S. 84 Anm.). Der Gedanke liegt nahe; aber man würde dabei aus obigen Gründen doch nicht an eine jüdische, sondern nur an eine judaisirende Bildung zu denken haben. — Lewy, Philologus LVII, 1898, S. 350 f., vergleicht aramäisch סָבָא, סָבְתָא, Greis, Greisin, wobei aber die Verdoppelung des ב unerklärt bleibt.

124) S. die Zusammenstellung in Alexandre's erster Ausgabe der *Orac. Sibyll.* Bd. II, S. 118—129. Einiges schon bei Opsopöus in seiner Ausg. der *Orac. Sibyll. p.* 414 *sqq.* — Ein *Χρησμὸς Σιβύλλης* auch in: *Ephemeris epigr.*

haben sich diese Stücke nur im Privatbesitz umhergetrieben ohne staatliche Aufsicht und officielle Benützung. Ihr Ansehen und ihren Einfluss wird man darum doch nicht gering anzuschlagen haben [125]. — Noch ganz andere Bedeutung haben sie bekanntlich in Rom erlangt, wohin sie von Kumä aus gekommen sind [126]. Aus Kumä soll der König Tarquinius Superbus eine Sammlung sibyllinischer Orakel erworben haben, welche im Tempel des kapitolinischen Jupiter aufbewahrt wurden [127]. Nachdem dieselben durch den Brand des Capitols im J. 83 vor Chr. untergegangen waren, schickte der Senat im J. 76 vor Chr. auf Anregung des Consuls *C. Curio* eine Gesandtschaft nach Kleinasien, welche in Erythrae und an anderen Orten wieder eine Sammlung von etwa tausend (?) Versen zusammenbrachte, die abermals auf dem Capitol deponirt wurde [128]. Die Sammlung wurde später gelegentlich vermehrt und gesichtet und existirte noch im vierten Jahrhundert nach Chr. Noch Julian liess im J. 363 n. Chr. die sibyllinischen Bücher befragen [129]. Erst um 404—408 n. Chr. wurden sie durch Stilicho verbrannt [130]. Ausser der officiellen Sammlung cursirten auch im Privatbesitz sibyllinische Verse, die aber wegen des Missbrauchs, der damit getrieben wurde, von der Behörde öfters confiscirt und vernichtet wurden. Die officielle Sammlung wurde geheim gehalten und nur in wichtigen Angelegenheiten zu Rathe gezogen, hauptsächlich um zu ermitteln,

III, 236 = Rhein. Museum Bd. 34, 1879, S. 211 = Buresch, Klaros, 1889, S. 78.

125) S. über die sibyllinischen Orakel bei den Griechen: Alexandre a. a. O. II, 102—147.

126) S. über die sibyllinischen Orakel bei den Römern: Opsopöus in seiner Ausg. S. 462—496. — *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* I, 248—257. — Alexandre in seiner ersten Ausgabe II, 148—253. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (1878) S. 336 ff. — *Huidekoper*, *Judaism at Rome* (*New York* 1876) *p.* 395—459. — *Bigonzo*, *Le Sibille e i libri sibillini di Roma*, *Genova* 1877, 2. *ed.* 1886. — *Bouché-Leclercq*, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, *t.* IV, 1882, *p.* 286—317. — Diels, Sibyllinische Blätter, 1890. — Emmanuel Hoffmann, Die tarquinischen Sibyllen-Bücher (Rhein. Museum Bd. 50, 1895, S. 90—113). — Schultess, Die sibyllinischen Bücher in Rom, 1895 (gute Uebersicht).

127) *Dionys. Halicarn.* IV, 62.

128) *Lactant.* I, 6, 14 (vgl. I, 6, 11). *Tacit. Annal.* VI, 12. *Dionys. Halic.* IV, 62. — Die Zahl *circa mille* wird mit Vorsicht aufzunehmen sein; sie ist nur durch Lactantius bezeugt, der dabei an das 3. Buch unserer jüdisch-christlichen Sammlung denkt.

129) *Ammian. Marcellin.* XXIII, 1, 7.

130) S. Alexandre, *Orac. Sib.* erste Ausg. II, 188 ff. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III (1878) S. 341. Schultess, Die sibyll. Bücher in Rom S. 45.

welche Sühnungen beim Eintritt öffentlicher Unglücksfälle erforderlich seien. Die angebliche „Befragung“ war aber zuweilen nichts Anderes als Anfertigung eines neuen Stückes nach den Erfordernissen der augenblicklichen Situation. Unter diesem Gesichtspunkt hat Diels es sehr wahrscheinlich gemacht, dass zwei durch Phlegon uns erhaltene Stücke aus den Jahren 207 und 200 vor Chr. herrühren [131].

Diese Sibyllistik war nun ihrem Wesen nach ganz dazu geeignet, im Interesse religiöser Propaganda ausgebeutet zu werden. Die Orakel, apokryphen Ursprungs und im Privatbesitz ohne Controle | cursirend, konnten nach Belieben ergänzt und vermehrt werden. Was in dieser Hinsicht von griechischen Händen geschah, konnte ebensogut auch von jüdischen unternommen werden. Dabei genossen die Orakel wie alles Geheimnissvolle bei religiös gestimmten Gemüthern eines hohen Ansehens. Man durfte also hoffen, unter dieser Form in weiten Kreisen Eingang zu finden. So war es ein glücklicher Griff, dass die jüdische Propaganda sich dieser Form bemächtigte, um sie für ihre Zwecke zu verwerthen. So viel wir noch constatiren können, ist zuerst im zweiten Jahrhundert vor Chr. von Alexandria aus ein grösseres Sibyllenorakel jüdischen Ursprungs in Umlauf gesetzt worden. Der Erfolg scheint günstig gewesen zu sein; denn es fanden sich bald Nachahmer, zunächst unter den Juden, später auch unter den Christen. Denn die Christen waren auch in dieser Hinsicht die gelehrigen Schüler des hellenistischen Judenthums. Sie haben nicht nur die jüdischen Sibyllenorakel gerne benützt und hochgeschätzt, sondern auch selbst das Vorhandene reichlich vermehrt. Bis in die spätere Kaiserzeit geht die Production auf diesem Gebiete fort; und wir verdanken eben der Ueberlieferung der christlichen Kirche auch den Besitz der älteren jüdischen Sibyllenorakel.

Die erste Ausgabe der uns erhaltenen jüdisch-christlichen Sibyllinen, welche Xystus Betulejus nach einer Augsburger, jetzt Münchener Handschrift veranstaltete (Basel 1545), umfasste acht Bücher. Denselben Bestand weisen auch die späteren Ausgaben auf bis einschliesslich zu dem Druck in Gallandi's *Bibliotheca patrum* (Bd. I, Venedig 1788). Erst Angelo Mai hat nach einer Mailänder Handschrift ein vierzehntes Buch herausgegeben (1817), und später nach zwei vaticanischen Handschriften Buch elf bis vierzehn (1828). In den neueren Ausgaben von Alexandre (erste

131) Diels, Sibyllinische Blätter, 1890. *Phlegon, Mirab. c.* 10 (bei *Müller, Fragm. hist. gr.* III, 620 und: *Rerum naturalium scriptores gr. minores vol.* I *ed. Keller* 1877, *p.* 76—79). Schultess S. 11 f.

Ausg. in 2 Bdn. 1841—1856, zweite Ausg. in 1 Bd. 1869), Friedlieb (1852) und Rzach (1891) ist Alles vereinigt.

Die Form dieser jüdisch-christlichen Sibyllenorakel ist dieselbe wie die der alten heidnischen. In griechischen Hexametern, in der Sprache Homer's lassen die jüdischen, beziehungsw. christlichen Verfasser die alte Sibylle zu den heidnischen Völkern reden. Der Inhalt dient durchweg den Zwecken der religiösen Propaganda. Die Sibylle weissagt die Geschicke der Welt von Anbeginn bis zur jeweiligen Zeit des Verfassers, um daran dann Drohungen und Verheissungen für die nächste Zukunft zu knüpfen; sie hält in strafenden Worten den heidnischen Völkern die Sünde ihres Götzendienstes und ihrer Lasterhaftigkeit vor und ermahnt sie, Busse zu thun, so lange es noch Zeit ist; denn über die Unbussfertigen werden furchtbare Strafgerichte hereinbrechen.

| Die Sammlung, wie sie uns vorliegt, ist ein wüstes Chaos, dessen Sichtung und Ordnung auch der scharfsinnigsten Kritik wohl niemals ganz gelingen wird. Denn es steht leider nicht so, dass jedes Buch ein ursprüngliches Ganze für sich bildete, sondern auch die einzelnen Bücher sind zum Theil willkürliche Aggregate einzelner Stücke. Der Fluch pseudonymer Schriftstellerei scheint über diesen Orakeln ganz besonders gewaltet zu haben. Jeder Leser und Schreiber erlaubte sich, nach eigenem Belieben das Vorhandene zu ergänzen, die zerstreuten Blätter so oder anders zu ordnen. Offenbar ist Manches zunächst vereinzelt in Umlauf gewesen, und die Zusammenstellung, die es dann durch irgend einen Liebhaber gefunden hat, ist eine sehr zufällige. Manche Stücke finden sich daher doppelt an verschiedenen Orten. Noch die uns erhaltenen Handschriften weisen in der Anordnung der Stücke starke Abweichungen auf[132].

Bei dieser Beschaffenheit des Ganzen ist es nicht möglich, Jüdisches und Christliches überall mit Sicherheit zu scheiden. Die ältesten Stücke sind jedenfalls jüdisch, vielleicht mit Verarbeitung einzelner kleiner heidnischer Orakel. Die Hauptmasse der späteren Bücher ist sicher christlich. Aber weder das Eine, noch das Andere tritt in grösseren, sicher zusammenhängenden Massen auf. In der Regel sind es immer nur kleinere Stücke, die ganz lose, oft ohne jeden Zusammenhang aneinandergereiht sind. Man kann daher auch

132) Das Vorwort des Veranstalters unserer heutigen Sammlung ist uns noch erhalten (Friedlieb, Anhang S. II—VII, Alexandre's erste Ausg. I, 2—13, zweite Ausg. S. 14—21. Rzach S. 3—7). Alexandre glaubte dasselbe in das sechste Jahrh. nach Chr. setzen zu können (erste Ausg. II, 421—435, zweite Ausg. S. XXXVI ff.), Tycho Mommsen und Neumann in das fünfte. Letzteres ist aus den oben Anm. 114 angegebenen Gründen das Wahrscheinlichere.

nur in Bezug auf einzelne, verhältnissmässig kleine Stücke ein sicheres Urtheil fällen: ob sie jüdisch oder christlich sind. Vieles ist so neutralen Inhaltes, dass es ebensogut von der einen wie von der anderen Seite herrühren kann. Mit einiger Wahrscheinlichkeit lassen sich etwa folgende Stücke als jüdisch ausscheiden.

1) Die ältesten, sicher jüdischen Stücke sind jedenfalls im dritten Buche enthalten. In diesem Urtheile stimmen alle Kritiker seit Bleek überein. In der näheren Bestimmung sowohl der Abfassungszeit als des Umfangs der jüdischen Stücke gehen jedoch die Ansichten wieder mannigfaltig auseinander. Nach Bleek stammt Buch III, 97—807 [nach älterer Zählung III, 35—746] von einem alexandrinischen Juden zur Zeit der Makkabäer (170—160 vor Chr.), mit Verarbeitung älterer heidnischer Gedichte (97—161, 433—488 [= 35—99, 371—426]) und späteren christlichen Interpolationen (350—380 [= 289—318]). Die Mehrzahl der Nachfolger Bleek's | hält das Ganze für jüdisch. Hinsichtlich der Abfassungszeit stimmen Gfrörer, Lücke, Friedlieb mit Bleek überein. Hilgenfeld setzte auf Grund einer scharfsinnigen Auslegung des schwierigen Abschnittes III, 388—400 das Ganze (III, 97—817) um 140 vor Chr. und fand darin bei Reuss, Badt, Wittichen Nachfolge. Auch Zündel acceptirte seine Auslegung von III, 388—400, wollte aber für die Hauptmasse des dritten Buches bei der Bleek'schen Annahme einer früheren Abfassungszeit stehen bleiben. Noch etwas weiter als Hilgenfeld ging Ewald herab, indem er Buch III, 97—828 um 124 vor Chr. verfasst sein lässt. Während aber alle Bisherigen in der Annahme eines jüdischen Verfassers übereinstimmen, will Alexandre nur die Stücke III, 97—294, 489—817 einem alexandrinischen Juden, und zwar um 168 vor Chr., zuschreiben, das dazwischenliegende Stück III, 295—488 hingegen einem christlichen Verfasser. Noch weiter geht in der Theilung Larocque, der im Anschluss an Alexandre die Hauptmasse von III, 97—294, 489—828 um 168 vor Chr. geschrieben sein lässt, aber mit Annahme späterer Einschaltungen in dem letzteren Abschnitte; und vollends die Abschnitte III, 1—96 und 295—488 sind nach ihm „ungeordnete Sammlungen verschiedenartiger Stücke", von welchen nur einzelne dem Verfasser der beiden zuerst genannten grossen Abschnitte angehören. Delaunay hält auch die Stücke III, 97—294 und 489—817 nicht für einheitliche Producte, sondern für Aggregate einzelner, unter sich nicht zusammenhängender Orakel aus verschiedenen Zeiten, etwa vom Anfang bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr.[133]).

133) In eine bedeutend spätere Zeit als alle Obengenannten geht La-

Zur Gewinnung eines Urtheiles geben wir zunächst eine Uebersicht des Inhaltes[134]), mit Weglassung des Abschnittes III, 1—96, der sicher nicht zum Folgenden gehört. Das Uebrige scheidet sich durch die neuen Ansätze bei Vers 295 und 489 deutlich in drei Gruppen (97—294, 295—488, 489—828). Der Anfang der ersten Gruppe fehlt. Sie beginnt in abrupter Weise mit einer Erinnerung an den babylonischen Thurmbau und die Verwirrung der Sprachen als Ursache der Vertheilung der Menschen über alle Länder (97—109). Als die ganze Erde bevölkert war, wurde die Herrschaft über sie dreifach getheilt: zwischen Kronos, Titan und Japetos. Alle drei herrschten zunächst friedlich neben einander; aber Kronos und Titan geriethen in Streit, der, durch eine Götterversammlung (oder, wie der jüdische Verfasser vielmehr sich ausdrückt, durch eine Versammlung der *βασιλεῖς*) nur auf eine Zeit lang geschlichtet, den Kampf der Kroniden und Titanen und den Untergang dieser beiden Geschlechter zur Folge hatte. Nach deren Vernichtung entstanden nach einander die Reiche der Aegypter, Perser, Meder, Aethiopier, Assyrier, Babylonier, Macedonier, wiederum der Aegypter, und endlich der Römer (110—161). Nun erst beginnt die Sibylle zu weissagen; zunächst die Blüthe des salomonischen Reiches, dann das hellenisch-makedonische Reich, und endlich das vielhauptige (176: *πολύκρανος*) der Römer. Nach dem siebenten Könige Aegyptens aus hellenischem Geschlecht gelangt das Volk Gottes wieder zur Herrschaft und wird allen Sterblichen ein Führer des Lebens sein (162—195). Ueber alle Reiche der Welt, von dem der Titanen und Kroniden an, wird das Strafgericht Gottes kommen. Auch die frommen Männer vom Reiche Salomo's werden vom Unglück heimgesucht werden. Bei dieser Gelegenheit giebt der Verfasser eine Charakteristik des jüdischen Volkes, seiner Gottesverehrung und seiner Hauptschicksale vom Auszug aus Aegypten bis auf Cyrus (196—294). — Die zweite Gruppe enthält fast lauter Straf- und Unheils-Verkündigungen: gegen Babylon (295—313), gegen Aegypten (314—318), gegen Gog und Magog (319—322), gegen Libyen (323—333). Nachdem kurz die Zeichen, welche das Unheil vorausverkündigen, angegeben (334—340), folgen Weherufe über einzelne Städte und Länder, schliessend mit der Verheissung eines allgemeinen Zustandes messianischen Glückes und Friedens in Asien

garde herab (Gött. gel. Anzeiger 1891, S. 512 ff., in der Anzeige von *Havet, La modernité des prophètes*, 1891); aber nur im Interesse seiner Daniel-Hypothese, über welche oben S. 188 zu vergleichen.

134) Vgl. auch die Inhalts-Uebersicht von Gutschmid, Kleine Schriften IV, 226—236.

und Europa (341—380). Hieran schliessen sich Orakel über Antiochus Epiphanes und seine Nachfolger (381—400), über Phrygien, Troja (mit eingestreuter Polemik gegen Homer), Lycien, Cypern, Italien, und andere Länder und Städte und Inseln (401—488). — Die dritte Gruppe beginnt mit Orakeln über Phönicien, Kreta, Thracien, Gog und Magog, die Hellenen (489—572); sie weist dann auf das Volk Israel hin, welches sich an Gottes Gesetz hält und nicht, wie die andern, sich dem Götzendienst und widernatürlichen Lastern ergiebt (573—600). Hierauf folgt eine abermalige Strafweissagung über die sündige Welt, ausgehend in Verheissung (601—623), und eine Ermahnung zur Umkehr nebst Beschreibung des Verderbens, das über die gottlose Welt kommen wird, besonders über Hellas (624—651). Den Schluss bildet die Verheissung des messianischen Königs, die Weissagung des Gerichts, und eine ausführliche Beschreibung des messianischen Heiles, nebst eingeschalteten Ermahnungen an Hellas, vom Uebermuthe abzulassen, und Hinweisung auf die Vorzeichen des Endgerichtes (652—807). Im Epilog sagt die Sibylle, dass sie aus Babylon gekommen sei, von den Griechen aber fälschlich für eine Erythräerin gehalten werde (808—817), und dass sie die Tochter Noa's sei und mit ihm bereits in der Arche gewesen sei zur Zeit der Fluth (818—828)[135].

| Diese Inhaltsübersicht zeigt, dass wir es jedenfalls nicht mit einer einheitlichen Composition zu thun haben. Namentlich in der zweiten Gruppe stehen die Stücke oft in gar keinem Zusammenhang unter einander. Es ist also auf alle Fälle eine Sammlung einzelner Orakel. Trotzdem ist es wenigstens möglich, dass Alles oder doch die Hauptmasse von einem Verfasser herrührt. Denn weder zur Annahme heidnischer, noch zur Annahme christlicher Stücke sind genügende Anhaltspunkte vorhanden. Das mythologische Stück im Anfang, welches in euhemeristischer Weise die heidnischen Götter zu unschuldigen menschlichen Königen der Urzeit macht, kann recht wohl von einem Juden geschrieben sein; ja es entspricht gerade diese Art der Vermengung griechischer und jüdischer Sage dem Charakter des hellenistischen Judenthums. Zur Annahme christlicher Bestandtheile liegt aber auch kein Grund vor, da in Vers 775 statt *υἱὸν θεοῖο* wahrscheinlich zu lesen ist *νηὸν θεοῖο* (s. oben Bd. II, S. 508). Für die wesentliche Zusammengehörig-

135) Bleck spricht den ganzen Epilog dem Verfasser des Uebrigen ab. In Bezug auf die erste Hälfte (808—817) liegt dafür kein stichhaltiger Grund vor. Eher kann man an der Zugehörigkeit der zweiten Hälfte (818—828) zum Uebrigen zweifeln. S. Hilgenfeld, Apokal. S. 78—80.

keit der Stücke spricht aber namentlich der Umstand, dass in allen drei Gruppen auf die Zeit des siebenten Ptolemäers hingewiesen wird (V. 191—193, 316—318, 608—610). Es darf also mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit das Resultat, das sich in Bezug auf die Abfassungszeit einzelner Stücke gewinnen lässt, auf das Ganze ausgedehnt werden.

Für die Bestimmung der Abfassungszeit liegen folgende Anhaltspunkte vor. Der Verfasser kennt bereits das Buch Daniel (V. 388—400) und die Kriegszüge des Antiochus Epiphanes nach Aegypten (V. 611—615). Andererseits ist Rom noch Republik (V. 176: πολύκρανος). Den genauesten Anhaltspunkt bietet aber die dreimal wiederkehrende Versicherung, dass unter dem siebenten Könige Aegyptens aus hellenischem Geschlechte das Ende eintreten werde (V. 191—193, 316—318, 608—610). Der Verfasser schrieb also unter Ptolemäus VII Physkon, der zuerst mit seinem Bruder Ptolemäus VI Philometor gemeinsam regierte (170—164 vor Chr.), dann aus Aegypten verdrängt wurde, aber nach seines Bruders Tode wiederum, und zwar jetzt allein, zur Herrschaft in Aegypten gelangte (145—117 vor Chr.). Wenn Zündel meint, dass wegen der Bezeichnung des Königs als βασιλεὺς νέος (V. 608) nur an die Jahre 170—164 gedacht werden könne, da vom Jahre 145 an Ptolemäus Physkon keineswegs mehr als jung habe bezeichnet werden können, so ist zu erwiedern, dass νέος nicht nur „jung“, sondern ebensogut auch „neu“ heisst. Die eigentliche Herrschaft des Ptolemäus Physkon begann aber doch erst mit dem Jahre 145. Und dass der Verfasser eben diese Zeit der Alleinherrschaft meint, ist schon an und für sich wahrscheinlich; denn die gemeinsame Regierung der beiden Brüder würde er doch als das sechste Königthum bezeichnet haben. Bestätigt aber wird dies durch die deutlichen Anspielungen auf die Zerstörung Karthago's und Korinth's (V. 484 f. 487 f.), welche beiden Städte bekanntlich im Jahre 146 vor Chr. zerstört wurden. In dieselbe Zeit führt auch der Abschnitt V. 388—400 nach der scharfsinnigen, freilich nicht ganz sicheren Deutung Hilgenfeld's (Apokalyptik S. 69 f. Zeitschr. 1860, S. 314 ff. 1871, S. 35). Es wird hier zunächst auf Antiochus Epiphanes hingewiesen, und dann auch diesem der Untergang geweissagt. „Deren Geschlecht er selbst vernichten will, durch deren Geschlecht wird auch sein Geschlecht vernichtet werden. Eine einzige Wurzel hat er, die auch der Männermordende (Ares) von zehn Hörnern ausrotten wird. Einen anderen Spross aber wird er daneben pflanzen. Er wird ausrotten eines königlichen Geschlechtes kriegerischen Erzeuger. Und er selbst wird von den Söhnen ver-

tilgt. Und dann wird ein nebengepflanztes Horn herrschen"[136]). Das Geschlecht, welches Antiochus Epiphanes vernichten will, ist das seines Bruders Seleucus IV. Durch des letzteren Sohn Demetrius I wird die einzige Wurzel, welche Antiochus Epiphanes hat, d. h. sein Sohn Antiochus V Eupator, ermordet, oder, wie der Verfasser sich ausdrückt, er wird aus zehn Hörnern, d. h. als der letzte von zehn Königen, ausgerottet. Der Spross, welchen der Kriegsgott daneben pflanzt, ist Alexander Balas. Dieser wird ausrotten eines königlichen Geschlechtes kriegerischen Erzeuger, nämlich den Demetrius I. Er selbst aber wird von dessen Söhnen Demetrius II und Antiochus VII Sidetes vertilgt. Und dann wird herrschen der Emporkömmling Trypho (146—139 vor Chr.). Nach dieser Deutung Hilgenfeld's würde unser Verfasser um 140 vor Chr. geschrieben haben. Und daran ist wohl festzuhalten, selbst wenn nicht alle Einzelheiten der Deutung richtig sein sollten[137]). Spuren einer späteren Zeit finden sich kaum. | Denn die Abendländer, welche nach V. 324, 328 f. an der Zerstörung des Tempels sich betheiligen werden, sind nicht die Römer, sondern nach *Ezech.* 38, 5 die Libyer (so Lücke, Hilgenfeld). Nur etwa V. 464—470 scheint auf die spätere römische Zeit zu gehen und Einschiebsel zu sein (Hilgenfeld, Apokal. S. 72, ZS. 1871, S. 35 f.).

Das gewonnene Resultat wird auch durch die äusseren Zeugnisse bestätigt. Denn die Erzählung unserer Sibylle vom babylonischen Thurmbau und von dem darauf folgenden Kampf der Kroniden und Titanen wird bereits von Alexander Polyhistor, also in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr., in seinen *Χαλδαϊκά* ausdrücklich unter dem Namen der Sibylle (*Σί-*

136) V. 394—400: *Ὧν δή περ γενεὴν αὐτὸς θέλει ἐξαπολέσσαι,*
Ἐκ τῶν δὴ γενεῆς κείνου γένος ἐξαπολεῖται·
Ῥίζαν ἴαν γε διδοὺς, ἣν καὶ κόψει βροτολοιγὸς
Ἐκ δέκα δὴ κεράτων, παρὰ δὲ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει.
Κόψει πορφυρέης γενεῆς γενετῆρα μαχητὴν,
Καὐτὸς ἀφ' υἱῶν, ὧν ἐς ὁμόφρονα αἴσιον ἄρρης,
Φθεῖται· καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει.
Die Worte *ὧν ἐς ὁμόφρονα αἴσιον ἄρρης* sind sicher verderbt.

137) Bedenklich ist dabei nur zweierlei: 1) Das Subject von *κόψει* V. 398 scheint nicht *φυτὸν ἄλλο*, sondern der Kriegsgott zu sein, und *αὐτός* V. 399 wiederum nicht auf *φυτὸν ἄλλο*, sondern auf den *γενετήρ* zu gehen. Rzach liest nach der Parallele in Buch XI, 250: *κόψει πορφύρεος γενέτης γενετῆρα μαχητήν*, wodurch aber die Schwierigkeit nicht gehoben wird. 2) Alexander Balas wurde nicht von Demetrius II und Antiochus VII, sondern von dem ersteren und dessen Schwiegervater Ptolemäus VI Philometor gestürzt (I *Makk.* 11, 1—19. *Joseph. Antt.* XIII, 4, 5—8).

βυλλα δέ φησιν etc.) citirt (nach der Mittheilung bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23 = *Syncell. ed. Dindorf* I, 81 = *Cyrill. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 9)[138]. Auch unter den ältesten patristischen Citaten finden sich namentlich solche aus dem dritten Buche[139].

2) Zu dem ursprünglichen Bestande unseres dritten Buches gehören auch die beiden umfangreichen Fragmente (zusammen 84 Verse), welche Theophilus *ad Autol.* II, 36 mittheilt. Einzelne Verse daraus werden auch von anderen Kirchenvätern citirt[140]. In unseren Handschriften finden sich dieselben nicht. In den Ausgaben pflegt man sie an der Spitze der ganzen Sammlung zu drucken, weil Theophilus sagt, dass sie im Anfang der Weissagung der Sibylle (ἐν ἀρχῇ τῆς προφητείας αὐτῆς) stünden. Da aber unser jetziges erstes und zweites Buch sehr jung und ganz zufällig an den Anfang unserer jetzigen Sammlung gekommen sind, das dritte Buch aber sicher der älteste Bestandtheil derselben ist, so ist von vornherein zu vermuthen, | dass jene Stücke den Eingang zu unserem dritten Buche gebildet haben. Diese an sich schon wahrscheinliche Vermuthung wird dadurch zur Gewissheit, dass Lactantius unter seinen zahlreichen Citaten nur solche Stücke, welche sich in den Theophilusfragmenten, und solche, welche sich in unserem dritten Buche finden, als Weissagungen der erythräischen Sibylle bezeichnet, ja beide deutlich als zu einem Buche gehörig citirt[141]. — Den Inhalt dieser Verse kann man

138) Aus Alexander Polyhistor ist ohne Nennung von dessen Namen das Citat bei Josephus entnommen (*Antt.* I, 4, 3 = *Eus. Pr. ev.* IX, 15). S. Bleek I, 148—152. Freudenthal, Alex. Polyh. S. 25 Anm. — Wahrscheinlich ebenfalls aus Alexander Polyhistor stammen die Angaben über den babylonischen Thurmbau bei Abydenus (*Euseb. Chron.* I, 34 und *Praep. evang.* IX, 14. *Syncell.* I, 81 *sq. Cyrill. p.* 9).

139) *Athenagoras Suppl. c.* 30. *Theophilus ad Autol.* II, 31. *Tertullian. ad nationes* II, 12. *Clemens Alex. Protrept.* VI, 70. VII, 74. *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 16.

140) Gnostiker bei *Hippolyt. Philosophum.* V, 16. *Clemens Alex. Protrept.* II, 27; *Protr.* VI, 71 = *Strom.* V, 14, 108; *Protr.* VIII, 77 = *Strom.* V, 14, 115; *Strom.* III, 3, 14. *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 16. *Lactantius* I, 6, 15—16. 7, 13. 8, 3. II, 11, 18 (?). 12, 19. IV, 6, 5. *Id. de ira dei c.* 22, 7.

141) Vgl. Bleek I, 160—166. — Lactantius unterscheidet die verschiedenen Bücher als verschiedene Sibyllen. Wenn er nach Citirung des einen Buches ein Citat aus einem anderen Buche bringt, sagt er: *alia Sibylla dicit.* Unter den etwa 50 Citaten, die er giebt, und die sich über Buch III bis VIII unserer Sammlung erstrecken, werden aber nur solche aus dem bei Theophilus erhaltenen Proömium und aus dem dritten Buche als Weissagungen der erythräischen Sibylle bezeichnet. Aus dem Proömium: *Lact.* I, 6, 13—16.

als das eigentliche Programm aller jüdischen Sibyllistik bezeichnen: sie enthalten eine energische Hinweisung auf den allein wahren Gott und eine ebenso energische Polemik gegen den Götzendienst. Aus keinem Stücke ist die Tendenz der jüdischen Sibyllistik besser zu erkennen, als aus diesem Proömium.

3) Ebenfalls ein jüdisches Stück aus vorchristlicher Zeit ist der jetzt im Anfang des dritten Buches stehende Abschnitt III, 36—92 [nach älterer Zählung: Vers 36—62 des Zwischen-Abschnittes zwischen Buch II und III, und Buch III, 1—30]. Schon Bleek hat erkannt, dass dieses Stück von einem alexandrinischen Juden aus der Zeit des zweiten Triumvirates (40—30 vor Chr.) herrührt; und er hat mit Recht fast allgemeine Zustimmung gefunden. So bei Gfrörer, Lücke, Friedlieb, Hilgenfeld (Apokal. S. 241), Reuss, Larocque (wenigstens für Vers 46—52), Wittichen. Nur Badt (S. 54—61) geht bis zum J. 25 vor Chr. herab, indem er nach einer von Frankel gegebenen Andeutung in den *Σεβαστηνοί* Vers 63 Bewohner von Sebaste-Samaria erblicken zu müssen meint. Alexandre, Ewald und Jülicher[142]) freilich wollen das Orakel erst einem christlichen Verfasser zuschreiben, zur Zeit der Antonine (Alexandre) oder gar erst | um 300 nach Chr. (Ewald). Die Ansicht Bleek's ist aber die am besten begründete. — Das Stück beginnt mit einem Weheruf über das böse Geschlecht, welches aller Laster voll ist. Daran schliesst sich die Weissagung, dass, wenn Rom auch über Aegypten herrscht, dann das Gericht und die Herrschaft des messianischen Königs anbrechen werde. Schon die Zeitbestimmung „wann Rom auch über Aegypten herrscht" (V. 46: *Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει*) weist in eine Zeit, da die Herrschaft Roms über Aegypten noch etwas Neues war, also in die Zeit des Antonius, bald nach 40 vor Chr. Vollends

8, 3. II, 12, 19. IV, 6, 5. Aus dem dritten Buche: *Lact.* II, 16, 1 (= *Sib.* III, 228—229 *ed. Friedlieb*). IV, 6, 5 (= *Sib.* III, 774). IV, 15, 29 (= *Sib.* III, 814—817). VII, 19, 9 (= *Sib.* III, 618). VII, 20, 1—2 (= *Sib.* III, 741—742). VII, 24, 12 (= *Sib.* III, 787—793). Am instructivsten ist jedoch die Stelle *Lact.* IV, 6, 5: *Sibylla Erythraea in carminis sui principio, quod a summo Deo exorsa est, filium Dei ducem et imperatorem omnium his versibus praedicat:* παντοτρόφον κτίστην ὅστις γλυκὺ πνεῦμα ἅπασιν‖ κάτθετο, χ' ἡγητῆρα θεὸν πάντων ἐποίησεν (= *prooem. vers.* 5—6). *Et rursus in fine:* ἄλλον ἔδωκε θεὸς πιστοῖς ἄνδρεσσι γεραίρειν (= *Sib.* III, 774 *ed. Friedlieb*). *Et alia Sibylla praecipit hunc oportere cognosci:* αὐτόν σου γίνωσκε θεὸν, θεοῦ υἱὸν ἐόντα (= *Sib.* VIII, 329). Hier wird also geradezu gesagt, dass das Proömium zu unserem dritten Buche gehört.

142) Jülicher, Theol. Literaturzeitung 1896, 379 (in der Anzeige von Bousset's Antichrist).

deutlich werden die Zeitverhältnisse durch die Anspielung auf das Triumvirat des Antonius, Octavianus und Lepidus (V. 52: *Τρεῖς Ῥώμην οἰκτρῇ μοίρῃ καταδηλήσονται*) und durch die Erwähnung der Wittwe, unter deren Händen die Welt sich befindet, von ihr beherrscht und in allem ihr gehorchend, d. h. der Kleopatra (V. 75—80). Das Orakel ist demnach zwischen 40—30 vor Chr. geschrieben. Weiter herab zu gehen, ist unstatthaft, da ja noch bei Lebzeiten der Kleopatra das Ende erwartet wird. Die Erwähnung der *Σεβαστηνοί* (V. 63), um derentwillen Badt das Orakel erst in das Jahr 25 vor Chr. setzen will, wird wohl auf Rechnung eines späteren Interpolators zu schreiben sein. Wahrscheinlich sind, wie Bleek und Lücke vermuthen, in den Versen 60—63:

Ἥξει γάρ, ὁπόταν θείον διαβήσεται ὀδμὴ
Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποισιν, [Ἀτὰρ τὰ ἕκαστ' ἀγορεύσω,
Ὅσσαις ἐν πόλεσιν μέροπες κακότητα φέρουσιν.
Ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει] Βελίαρ μετόπισθεν,

die eingeklammerten Worte zu streichen.

4) Stärker als bei den bisherigen Stücken gehen die Ansichten hinsichtlich des vierten Buches auseinander [143]). Die Mehrzahl der älteren Kritiker hält es für christlich. Friedlieb, Ewald, Hilgenfeld (Zeitschr. 1871, S. 44—50), Badt (1878), Bouché-Leclercq (1880) und Zahn (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1886) nehmen einen jüdischen Verfasser an und setzen seine Abfassung um 80 nach Chr. [144]). Diese Ansicht dürfte sich als die richtige bewähren. Specifisch Christliches findet sich in dem Buche nirgends. Die Sibylle, die sich im Eingang als die Prophetin des wahren Gottes bezeichnet, verkündigt in dessen Auftrag den Städten, Ländern und Völkern Asiens und Europas mannigfaltiges Unheil durch Krieg und Erdbeben und andere Naturereignisse. Wenn sie nicht Busse | thun, wird Gott die ganze Welt durch Feuer vernichten und wird dann die Menschen wieder auferwecken und Gericht halten und die Gottlosen in den Tartarus verstossen, den Frommen aber neues Leben verleihen auf Erden. — In diesen Ausführungen erinnert nichts an den Gedankenkreis des Christenthums, obwohl

143) Vgl. auch die Inhalts-Uebersicht von Gutschmid, Kleine Schriften IV, 236—239.

144) Ebenso auch *Lightfoot* (*St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon* 2. *ed.* 1876, *p.* 96 *sq.*) und Freudenthal (Alex. Polyhistor S. 129, 195). Vgl. auch meine Anzeige der Schrift von Badt in der Theol. Litztg. 1878, 358. Für christlichen Ursprung entscheidet sich wieder Dechent, Zeitschr. für Kirchengesch. II, 491—496.

doch die Erwähnung Christi in der Eschatologie bei einem christlichen Verfasser kaum zu vermeiden war. Man hat aber auch keinen Grund, den Verfasser für einen Essener zu halten (so Ewald, Hilgenfeld). Denn die Polemik gegen die Thieropfer V. 29 richtet sich nur gegen die heidnischen Opfer, und die Taufe, zu welcher V. 164 die Heiden aufgefordert werden, ist einfach die jüdische Proselytentaufe (vgl. oben S. 132). — Für die Bestimmung der Abfassungszeit ist entscheidend, dass die Zerstörung Jerusalems (Vers 115—127) und der Ausbruch des Vesuves vom J. 79 n. Chr. (Vers 130—136) vorausgesetzt werden. Auch glaubt der Verfasser mit Vielen seiner Zeitgenossen an die Flucht Nero's über den Euphrat und dessen bevorstehende Wiederkehr (117—124, 137—139). Hiernach wird das Orakel um 80 nach Chr. oder nicht viel später verfasst sein, wohl eher in Kleinasien (so z. B. Lightfoot und Badt) als in Palästina (so Freudenthal). — Die patristischen Citate aus unserem Buche beginnen bereits mit Justin[145]. Bemerkenswerth ist noch, dass zwei in unser Buch aufgenommene Verse (97—98) schon von *Strabo p.* 536 als Orakelspruch erwähnt werden.

5) Sehr divergirend sind auch die Urtheile der Kritiker über das fünfte Buch[146]. Bleek hat daraus folgende Stücke als jüdisch ausgeschieden: a) V, 260—285, 484—531, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. von einem alexandrinischen Juden geschrieben; b) V, 286—332, von einem Juden in Kleinasien, bald nach 20 nach Chr.; c) vielleicht auch V, 342—433 von einem jüdischen Verfasser gegen 70 nach Chr. Während Lücke sich ganz an Bleek anschliesst (Gfrörer wenigstens theilweise), schreibt Friedlieb das ganze fünfte Buch einem Juden aus dem Anfang der Regierung Hadrian's zu; ähnlich Badt einem Juden um 130 nach Chr. Ewald, Hilgenfeld (Zeitschr. 1871, S. 37—44) und Hildebrandt lassen wenigstens Buch V, 52—531 von einem Juden um 80 nach Chr. (Ewald) oder ein paar Jahre früher (Hilgenfeld, Hildebrandt) geschrieben sein. Zahn glaubt in dem Buch die Hände zweier jüdischer Verfasser unterscheiden zu können, von welchen der eine um 71 n. Chr., der andere um 120 n. Chr. geschrieben habe, während das Ganze von einem Christen um 150 redigirt sei. Endlich Alexandre, Reuss und Dechent (Zeitschr.

145) *Justin. Apol.* I, 20 (bezieht sich auf *Sib.* IV, 172—177). *Clemens Alex. Protrept.* IV, 50 u. 62. *Paedag.* II, 10, 99. III, 3, 15. *Constit. apostol.* V, 7. *Pseudo-Justin. Cohort. c.* 16. *Lactant.* VII, 23, 4. *Id. de ira dei c.* 23 (drei Stellen).

146) Vgl. auch die Inhalts-Uebersicht von Gutschmid, Kleine Schriften IV, 239—246.

f. KG. II, 497 ff.) schreiben das Buch einem judenchristlichen Verfasser zu. | — Es scheint mir ein vergebliches Bemühen, die Herkunft und Abfassungszeit der in diesem Buche vereinigten Stücke im Detail feststellen zu wollen. Denn es liegt auf der Hand, dass uns hier nicht ein einheitliches Ganze, sondern ein loses Conglomerat verschiedenartiger Stücke vorliegt. Das Meiste ist wohl jüdischen Ursprungs; denn die Abschnitte, in welchen jüdische Interessen und Anschauungen mehr oder weniger deutlich hervortreten, ziehen sich durch das ganze Buch hindurch (vgl. bes. V. 260—285, 328—332, 344—360, 397—413, 414—433, 492—511). Sicher christlich ist dagegen die merkwürdige Stelle V. 256—259, in welcher „der vom Himmel kommende treffliche Mann, der seine Hände ausbreitet am fruchtbringenden Holze“ (Jesus) identificirt wird mit Josua (Jesus Sohn Nave's)[147]. Es sind also jedenfalls jüdische und christliche Stücke in unserem Buche vereinigt. Die Subsumirung der disparaten Elemente unter den gemeinsamen Begriff des „judenchristlichen“ ist hier wohl ebensowenig glücklich wie z. B. bei den Testamenten der zwölf Patriarchen. Ist aber einmal die Mischung jüdischer und christlicher Stücke in unserem Buche anerkannt, dann wird sich bei manchen nicht entscheiden lassen, ob sie dieser oder jener Seite angehören, da sie religiös indifferent sind. Nur so viel ist wohl sicher, dass das Jüdische überwiegt. — Bei dem angegebenen Charakter ist es auch nicht möglich, die Abfassungszeit für alles Einzelne zu bestimmen. In den jüdischen Stücken wird geklagt über die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem (397—413), wie es scheint auch über die Zerstörung des Onias-Tempels in Aegypten (insofern V. 492—511 wohl hierauf zu beziehen ist). Diese Stücke, und damit die Hauptmasse, dürften also noch im ersten Jahrhundert n. Chr. geschrieben sein. Das chronologische Orakel im Anfang (V. 1—51) führt dagegen sicher bis in die Zeit Hadrian's. — Citate finden sich zuerst bei Clemens Alexandrinus[148].

6) Von den übrigen Büchern werden Buch VI, VII und VIII allgemein und mit Recht für christlich gehalten[149]. Streitig ist

147) *Sib.* V, 256—259:

Εἷς δέ τις ἔσσεται αὖθις ἀπ' αἰθέρος ἔξοχος ἀνὴρ,
Οὗ παλάμας ἥπλωσεν ἐπὶ ξύλον πολύκαρπον
Ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὅς ἠέλιόν ποτε στῆσεν,
Φωνήσας ῥήσει τε καλῇ καὶ χείλεσιν ἁγνοῖς.

148) *Clem. Al. Protrept.* IV, 50. *Paedag.* II, 10, 99.

149) Das achte Buch enthält (VIII, 217—250) das berühmte Akrostichon auf *Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός*, welches auch in Constantin's *Oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18 mitgetheilt wird.

dagegen noch der Ursprung von Buch I—II und XI—XIV. Die Mehrzahl der Forscher hält auch diese für christlich. Lücke, Friedlieb und Dechent dagegen wollen Buch XI, Friedlieb auch Buch XIV einem jüdischen Verfasser zuschreiben. Und Dechent versucht, wie theilweise schon Friedlieb, in Buch I—II jüdische Stücke von grösserem Umfange nachzuweisen. Wie schwer es ist, hier sichere Schritte zu thun, mag der Umstand beweisen, dass Lücke in einem späteren Abschnitte seines Werkes (Einl. in die Offenb. des Joh. S. 269 ff.) seine Ansicht über Buch XI zurückgenommen und dasselbe doch einem christlichen Verfasser zugeschrieben hat[150]. Dieses elfte Buch ist nun wirklich des Streites nicht werth. Es ist eine religiös gänzlich farblose versificirte Geschichte Aegyptens bis zum Beginn der Römerherrschaft, die ebenso gut jüdisch wie christlich sein kann. Aber auch mit den übrigen Stücken steht es nicht viel anders. Die von Dechent aus Buch I—II ausgeschiedenen Stücke können in der That jüdisch sein; sie können aber ebenso gut christlich sein; und die gänzlich mangelnde Bezeugung derselben bei den Kirchenvätern der drei ersten Jahrhunderte spricht eher für späten, also christlichen Ursprung[151].

Der älteste Autor, der ein jüdisch-sibyllinisches Buch citirt (und zwar die Geschichte vom babylonischen Thurmbau *Sib.* III, 97 ff. *ed. Friedlieb*), ist Alexander Polyhistor um 80—40 vor Chr. S. die Stelle aus seinen *Χαλδαϊκά* bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23 = *Syncell. ed. Dindorf* I, 81 = *Cyrill. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 9. — Das beinahe gleichlautende Citat bei Josephus *Antt.* I, 4, 3 (= *Euseb. Praep. ev.* IX, 15) ist aus Alexander Polyh. ohne Nennung von dessen Namen abgeschrieben. Vgl. oben S. 439. — Wenn Alexander Polyhistor bei Wiedergabe der Sibyllen-Stelle den Plural *θεοί* gebraucht (nach dem Text des Josephus, von Schoene auch bei Eusebius-Syncellus hergestellt), so ist dies keine Instanz gegen seine Abhängigkeit von der jüdischen Sibylle, die nach der sonstigen Uebereinstimmung zweifellos ist (gegen Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen Bd. I, 1887, S. 677—683, welcher meint, dass Alexander hier eine nicht-jüdische aus babylonischen Quellen schöpfende Sibylle citire).

Die Frage, ob Vergil in seiner vierten Ekloge durch die jüdische Sibylle beeinflusst sei, ist wenigstens der Erwägung werth. Das Gedicht ist

150) So auch Bleek in seiner Anzeige von Lücke's Buch (Stud. und Krit. 1854, S. 976). Hiernach ist also die Angabe bei Dechent (Dissert. S. 49) zu berichtigen, dass Bleek's Ansicht über Buch XI „nicht bekannt geworden" sei.

151) Die älteste Bezeugung, welche Dechent (Dissert. S. 37 f.) nachweisen kann, findet sich in Constantin's *Oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18: *ἡ τοίνυν Ἐρυθραία Σίβυλλα φάσκουσα ἑαυτὴν ἕκτῃ γενεᾷ, μετὰ τὸν κατακλυσμόν, γενέσθαι.* Vgl. *Sib.* I, 283 ff.

(nach Vers 11—12) unter dem Consulat des C. Asinius Pollio, also im J. 40 vor Chr. geschrieben, augenscheinlich nachdem eben der Friede zu Brundisium zwischen Antonius und Octavianus geschlossen worden war. Der Dichter sieht darin nach den Wirren der Bürgerkriege den Anbruch einer Friedens-Aera, ja des goldenen Zeitalters. „Schon ist das letzte Zeitalter des cumaeischen Liedes gekommen“ (v. 4: *ultima Cumaei venit jam carminis aetas*). „Sei nur du, keusche Lucina, hold dem Knaben, wenn er geboren wird (= verleihe ihm eine glückliche Geburt), unter dem zuerst das eiserne Zeitalter aufhört und auf der ganzen Welt das goldene anbricht“ (v. 8—10: *tu modo nascenti puero, quo ferrea primum* || *desinet ac toto surget gens aurea mundo,* || *casta fave Lucina*). „Noch unter deinem Consulat, o Pollio, wird dieser Glanz der Zeit beginnen“ (v. 11—12). „Unter deiner Führung werden die etwa noch vorhandenen Spuren unseres Frevels schwinden“ (v. 13—14). „Jener aber (also der Knabe, der bald geboren wird) wird ein Leben der Götter empfangen“ (v. 15: *ille deum vitam accipiet*) „und wird den besänftigten Erdkreis mit väterlichen Tugenden regieren“ (v. 17). Hierauf folgt nun die Schilderung des goldenen Zeitalters, in welchem namentlich auch die Natur auf wunderbare Weise ihre Gaben spendet. Die christliche Theologie hat seit alter Zeit den „Knaben“ auf Christus gedeutet und darum den Vergil als Theologen hochgeschätzt (*Euseb. Vit. Const.* V, 19. *Lactant. Inst. div.* VII, 24. *Augustin. Civ. Dei* X, 27; überhaupt: Piper, Evangelisches Jahrbuch für 1862, S. 56—80, Creizenach, Die Aeneis, die vierte Ecloge und die Pharsalia im Mittelalter, Frankfurt a. M. 1864, Progr.). In Wahrheit ist der Knabe wahrscheinlich ein Kind des Pollio, dessen Geburt eben erwartet wurde. Ihm verheisst der Dichter den Genuss jener seligen Zeit, zu deren voller Verwirklichung der Vater noch mitzuwirken hat. Ja Vergil geht in der Huldigung für seinen Gönner so weit, dass er dem Sohne eine leitende Stellung im neuen Zeitalter anweist. Mit dieser zeitgeschichtlichen Deutung ist aber die Frage nicht erledigt, ob Vergil's Schilderung des goldenen Zeitalters ausschliesslich auf heidnischen Quellen ruht. Er selbst sagt, dass dieses Zeitalter von einem sibyllischen Liede (denn ein solches ist ohne Zweifel das *Cumaeum carmen*) verheissen sei. Es liegt also nahe, an die jüdische Sibylle zu denken. Andererseits ist anzuerkennen, dass Vergil's Schilderung aus heidnischen Prämissen sich erklären lässt und dass man bei Abhängigkeit von der jüdischen Sibylle stärkere Anklänge an *Sib.* III, 787—794 (= *Jesaja* 11) erwarten würde. Von Wichtigkeit ist namentlich, dass dem zu erwartenden Kinde nicht die Herbeiführung des goldenen Zeitalters, sondern nur eine leitende Stellung in demselben zugeschrieben wird. Gegen die Abhängigkeit von der jüdischen Sibylle s. z. B. Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen Bd. I, 1887, S. 687 ff. Für dieselbe: Ewald, Nachrichten von der Göttinger Ges. der Wissensch. 1858, S. 172 ff. *A. Sabatier, Note sur un vers de Virgile* (*Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses vol.* VII, 1896, *p.* 139—168). Die gewöhnliche zeitgeschichtliche Deutung des *puer* auf ein Kind des Pollio, dessen Geburt bevorstand, wird überhaupt abgelehnt von Crusius (Rhein. Museum, N. F. Bd. 51, 1896, S. 551—559). Er führt aber Vergil's Schilderung nicht auf ein jüdisches, sondern auf ein heidnisches Sibyllen-Gedicht zurück (S. 555: „Es ist von einem unbekannten Liebling des Schicksals die Rede, der unter geheimnissvollen Bedingungen, „zum Stern der Stunde“ geboren werden muss“). — Der altkirchlichen Auffassung kommt nahe: Freymüller, Die messianische Weissagung in Virgil's *Ecloga* IV, Progr. des Gymn. zu Metten 1852. — Sonstige Literatur zur 4. Ekloge s. bei Teuffel, Gesch. der röm. Lit. § 226.

Ueber den Gebrauch der Sibyllinen bei den Kirchenvätern s. *Vervorst, De carminibus Sibyllinis apud sanctos Patres disceptatio, Paris* 1844. *Besançon, De l'emploi que les Pères de l'église ont fait des oracles sibyllins, Montauban* 1851. Alexandre's erste Ausgabe Bd. II (1856) S. 254—311[152]. Eine Zusammenstellung der ältesten Citate auch in Harnack's *Patres apostol.*, Anm. zu *Hermas Vis.* II, 4. Eine gründliche Behandlung der zahlreichen Citate bei Lactantius giebt: *Struve, Fragmenta librorum Sibyllinorum quae apud Lactantium reperiuntur, Regiom.* 1817. Eine handschriftliche Zusammenstellung der Lactantius-Citate durch den Schotten Sedulius (*saec.* IX) ist abgedruckt in Montfaucon's *Palaeogr. gr. lib.* III *cap.* 7 *p.* 243—247, und hiernach in Gallandi's *Biblioth. patr.* I, 400—406, vgl. dessen *proleg. p.* LXXXI.

Ob *Clemens Romanus* die Sibyllinen citirt hat, ist zweifelhaft. In den pseudo-justin'schen *Quaestt. et responss. ad orthodoxos, quaest.* 74 (*Corp. apolog. ed. Otto, ed.* 3 *vol.* V *p.* 108) heisst es nämlich: *εἰ τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ | τέλος ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν, καθά φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης, καθώς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ.* Da in dem erhaltenen Text der Clemensbriefe die Sibylle nicht erwähnt wird, so ist wahrscheinlich das *καθώς* dem *καθά* parallel zu nehmen, so dass die Worte *ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης* nicht Worte des Clemens, sondern des Pseudo-Justin sind. Vgl. Harnack's zweite Ausg. der Clemensbriefe *proleg. p.* XL; *Lightfoot, The apostolic Fathers Part* I: *S. Clement of Rome vol.* 1, 1890, *p.* 178—180 (vermuthet, dass vor *καθώς* ein *καί* ausgefallen sei); anders Otto in seiner Anm. zu der Stelle. — *Hermas Vis.* II, 4 erwähnt nur die Sibylle, nicht die sibyllinischen Bücher. — Citate aus letzteren geben dagegen: das *Apocryphum Pauli* bei *Clemens Alex. Strom.* VI, 5, 42—43 (über die von Clemens hier citirte Schrift s. unten die Bemerkungen bei Hystaspes). — Gnostiker bei *Hippolyt. Philosophum.* V, 16. — *Justin. apol.* I, 20. — *Athenagoras Suppl. c.* 30. — *Theophilus ad Autol.* II, 3. 31. 36. — *Tertullian. ad nationes* II, 12. — *Pseudo-Melito apol. c.* 4 (bei *Otto, Corp. apolog. t.* IX, *p.* 425, 463 *sq.*). — *Pseudo-Justin. Cohortat. ad Graec. c.* 16; 37—38. — *Const. apost.* V, 7. — *Constantini oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18—19. — Am häufigsten sind die Citate bei Clemens Alex. und Lactantius.

Clemens Alexandrinus citirt: 1) Das *prooemium: Protrept.* II, 27. *Protr.* VI, 71 = *Strom.* V, 14, 108. *Protr.* VIII, 77 = *Strom.* V, 14, 115.

152) Zur Ergänzung des von Alexandre gesammelten Materiales vgl. noch: Vetter, Das Sibyllen-Citat bei Moses von Choren (Theol. Quartalschr. 1892, S. 465—474). — Gennadius Scholarius in: *Anecdota graeca theologica ed. Alb. Jahn* 1893 *p.* 34 *sq.* (Gennadius bedauert, dass er bei der Eroberung Constantinopels durch die Türken im J. 1453 verloren habe *τὰς τῶν σιβυλλῶν καὶ τῶν ἐν δελφοῖς καὶ δάφνῃ μαντείων προαγορεύσεις περὶ χριστοῦ ἐν ἑνὶ βιβλίῳ συντεθειμένας, παλαιοτάτων ἐκγραφείσας βιβλίων*). — Das von Gennadius schmerzlich vermisste Büchlein wird von ähnlicher Art gewesen sein, wie der von Buresch herausgegebene *Theosophus*, 5. Jahrh. n. Chr., der ebenfalls für die Ueberlieferungsgeschichte der Sibyllinen von Interesse ist (Buresch, Klaros 1889, hierin S. 87—126: *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*, mit verschiedenen Sibyllen-Citaten).

Strom. III, 3, 14. — 2) Das dritte Buch: *Protr.* VI, 70. VII, 74. — 3) Das vierte Buch: *Protrept.* IV, 50 u. 62. *Paedag.* II, 10, 99. III, 3, 15. — 4) Das fünfte Buch: *Protrept.* IV, 50. *Paedag.* II, 10, 99. — Vgl. auch *Strom.* I, 21, 108. 132. — Man sieht aus dieser Statistik, dass dem Clemens eben die drei Bücher, und nur sie, bekannt waren, die wir aus inneren Gründen (wenigstens der Hauptmasse nach) für jüdisch halten. Auch die übrigen patristischen Citate bis Clemens beziehen sich nur auf diese Bücher. Sie bildeten also offenbar das älteste jüdische Corpus sibyllinischer Orakel.

Lactantius citirt etwa 50 Stellen aus unseren Sibyllinen; am häufigsten B. VIII, demnächst B. III, nur zuweilen B. IV, V, VI u. VII; die übrigen gar nicht. S. das Material bei Struve und Alexandre. Es scheint also, dass er Buch III bis VIII unseres jetzigen Corpus gekannt hat. Er muss jedoch auch Einiges gehabt haben, was in unseren Handschriften fehlt; denn abgesehen von den Stellen aus dem *prooemium*, das uns ja auch nur durch Theophilus erhalten ist, finden sich auch sonst einige Citate bei Lactantius, die in unseren Texten nicht nachweisbar sind, *Lact.* VII, 19, 2. VII, 24, 2. Auch die von *Lact.* II, 11, 18 citirten, höchst wahrscheinlich zum Proömium gehörenden Verse sind bei Theophilus nicht erhalten. — Im Allgemeinen äussert sich Lactantius über die ihm bekannten Bücher folgendermassen, *Inst.* I, 6, 13 *ed. Brandt* (nach Aufzählung der zehn Sibyllen): *Harum omnium Sibyllarum carmina et feruntur et habentur praeterquam Cymaeae, cujus libri a Romanis occultantur nec eos ab ullo nisi a quindecimviris inspici fas habent. Et sunt singularum singuli libri, quos quia Sibyllae nomine inscribuntur, unius esse credunt; suntque confusi, nec discerni ac suum cuique adsignari potest, nisi Erythraeae, quae et nomen suum verum carmini inseruit, et Erythraeam se nominatuiri praelocuta est, cum esset orta Babylone.*

Das Ansehen der Sibyllinen bei den Christen bezeugt auch Celsus (*Orig. c. Cels.* V, 61. VII, 53. 56). Wie aber schon Celsus die Christen beschuldigt, die Orakel gefälscht zu haben, so sind diese Anklagen auch später nicht verstummt. Vgl. darüber die Andeutungen in Constantin's *Oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) c. 19, 1. *Lactant. Inst.* IV, 15, 26. *Augustin. de civ. dei* XVIII, 46.

Ueber die sibyllinischen Weissagungen im Mittelalter s. Alexandre's erste Ausg. II, 287—311. — Lücken, Die sibyllinischen Weissagungen, ihr Ursprung und ihr Zusammenhang mit den afterprophetischen Darstellungen christlicher Zeit (Katholische Studien, V. Heft), Würzb. 1875. — Vogt, Ueber Sibyllenweissagung (Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur, herausg. von Paul und Braune, Bd. IV, 1877, S. 48—100). — Bang, Voluspá und die sibyllinischen Orakel. Aus dem Dän. übersetzt. Wien 1880. (Gegen Bang: Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 5. Bd. 1. Abth. 1883, S. 3—38.) — Bousset, Der Antichrist 1895, S. 27 ff.

Ueber die Handschriften s. *Friedlieb, De codicibus Sibyllinorum manuscriptis in usum criticum nondum adhibitis commentatio, Vratislav.* 1847. — Friedlieb's Ausgabe Einl. S. LXXII ff. und Anhang S. IX—XII. — Alexandre's erste Ausg. Bd. I S. XLIII ff.; dessen zweite Ausg. S. XXXVIII—XLII. — Rzach's Ausgabe S. III–XVI. — *Volkmann*, *Lectiones Sibyllinae, Pyritz* 1861. — Bernhardy, Grundriss der griech. Litteratur II, 1 (3. Bearb. 1867) S. 452 f.

Ueber die Ausgaben s. *Gallandi, Biblioth. patr.* I *p.* LXXXI. *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* I, 257—261. Bleek I, 123 f. Alexandre's erste Ausg. Bd. I S. XXX—XLIII. — Die erste Ausgabe, besorgt von Xystus Betulejus nach einer Augsburger, jetzt Münchener Handschrift, erschien bei Oporinus in Basel 1545. — Dieselbe mit einer (zuerst 1546 separat erschienenen) lateinischen Uebersetzung Seb. Castalio's, Basel 1555. — Am geschätztesten ist unter den älteren Ausgaben die von Opsopöus, Paris 1599 (wiederholt 1607; die Notiz der Bibliographen über eine angebliche Ausg. von 1589 beruht auf einem Irrthum). — Geringeres Ansehen geniesst die Ausgabe von Galläus, Amsterdam 1689. — Ausserdem erschienen die Sibyllinen auch in verschiedenen Sammelwerken, z. B. in Gallandi's *Bibliotheca veterum patrum t.* I (*Venetiis* 1788) *p.* 333—410, vgl. *proleg. p.* LXXVI—LXXXII. — Alle diese Ausgaben enthalten nur die ersten acht Bücher. Das 14. Buch wurde zuerst nach einer Mailänder Handschrift herausgegeben von Angelo Mai (*Sibyllae liber* XIV *editore et interprete Angelo Maio, Mediolan.* 1817); später Buch XI bis XIV nach zwei vaticanischen Handschriften von demselben (*Scriptorum veterum nova collectio ed. ab Angelo Maio, t.* III, 3, 1828, *p.* 202—215). — Vereinigt ist alles bisher Bekannte in den Ausgaben von Alexandre (*Oracula Sibyllina, curante C. Alexandre*, 2 Bde. *Paris* 1841—1856. *Editio altera ex priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta, multisque locis retractata, Paris* 1869 [in dieser zweiten Ausgabe fehlen die inhaltreichen Excurse der ersten Ausg.]), Friedlieb (Die sibyllinischen Weissagungen vollständig gesammelt, nach neuer Handschriften-Vergleichung, mit kritischem Commentare und metrischer deutscher Uebersetzung, Leipzig 1852) und Rzach (*Oracula Sibyllina recensuit*, Wien 1891; Rzach macht einen zu starken Gebrauch von der Conjectur). — Den meisten Ausgaben ist eine lateinische Uebersetzung beigegeben, derjenigen von Friedlieb eine deutsche. Eine französische Uebersetzung von Buch I—III giebt *Bouché-Leclercq* (*Revue de l'histoire des religions t.* VII, 1883, *p.* 236—248, *t.* VIII, 1883, *p.* 619—634, *t.* IX, 1884, *p.* 220—233; die beabsichtigte Fortsetzung ist nicht erschienen).

Beiträge zur Textkritik und Metrik: *Volkmann, De oraculis Sibyllinis dissertatio, supplementum editionis a Friedliebio exhibitae, Lips.* 1853. Ders., *Specimen novae Sibyllinorum editionis, Lips.* 1854 (enth. das erste Buch). Ders., Besprechung von Alexandre's Ausgabe im „Philologus" Bd. XV, 1860, S. 317 ff. Ders., *Lectiones Sibyllinae, Pyritz* 1861. — X., Zur Textkritik der sibyllin. Bücher (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1861, S. 437—439). — Meineke, Zu den sibyllinischen Büchern (Philologus Bd. XXVIII, 1869, S. 577—598). — Ludwich, Zu den sibyllinischen Orakeln (Jahrbb. für class. Philol. | 1878, S. 240—245). — Nauck, Kritische Bemerkungen (*Mélanges gréco-romains tirés du bulletin de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg* Bd. II, 1859—1866, S. 484 f. III, 1869—1874, S. 278—282. IV, 1875—1880, S. 155—157, 630—642). — Rzach, Zur Kritik der Sibyllinischen Weissagungen (Wiener Studien Bd. IV, 1882, S. 121—129). — Mendelssohn, Zu den *oracula Sibyllina* (Philologus 49, 1890, S. 240—270). — Rzach, Kritische Studien zu den Sibyllinischen Orakeln (Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-histor. Classe Bd. 38, 1890. 134 S. 4°). — Rzach, Sibyllinische Analecta (Wiener Studien XII, 1890, S. 190—205). — *van Herwerden, Ad oracula Sibyllina* (*Mnemosyne* XIX, 1891, *p.* 346—372). — Buresch, Die pseudo-sibyllinischen Orakel und ihre letzte Bearbeitung (Jahrbb. für class. Philol. 1891, S. 529—

555). — Buresch, Kritischer Brief über die falschen Sibyllinen (Philologus 51, 1892, S. 84—112, 422—464). — Buresch, Zu den pseudosibyllinischen Orakeln (Jahrbb. für class. Philol. 1892, S. 273—308). — Buresch, Pseudosibyllinisches (Rhein. Museum 47, 1892, S. 329—358). — Ludwich, Rec. von Rzach's Ausg. in: Berliner philol. Wochenschr. 1892, *col.* 166—172, 200—204. — Rzach, Metrische Studien zu den Sibyllinischen Orakeln (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-histor. Classe Bd. 126, 1892, Nr. IX. 80 S.). — Rzach, Die pseudosibyllinischen Orakel und ihre neueste Beurtheilung (Jahrbb. für class. Philol. 1892, S. 433—464). — Rzach, Zur Verstechnik der Sibyllisten (Wiener Studien XIV, 1892, S. 18—34). — Wirth, Das vierzehnte Buch der Sibyllinen (Wiener Studien XIV, 1892, S. 35—50). — Rzach, Zu den Sibyllinischen Orakeln (Wiener Studien XIV, 1892, S. 145—146). — Rzach, Zur Metrik der Orakula Sibyllina (Wiener Studien XV, 1893, S. 77—115). — Rzach, Zu den Sibyllinischen Orakeln (Philologus 52, 1893, S. 318—324). — Rzach, Zu den Sibyllinischen Orakeln (Jahrbb. für class. Philol. 1893, S. 851—853). — Nestle, Etwas Antikritisches zu dem kritischen Briefe über die falschen Sibyllinen, Zur Septuaginta von Deut. 32, 11 (Philologus 53, 1894, S. 199 f.). — Rzach, Zur Kritik der Sibyllinischen Orakel (Philologus 53, 1894, S. 280—322). — Rzach, Zu den sibyllinischen Orakeln (Wiener Studien XVII, 1895, S. 310—314). — Thiel, Textkritisches zum 3. Buche der *oracula Sibyllina* (Philologus 56, 1897, S. 182—184).

Die Literatur über die Sibyllinen überh. verzeichnen: *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* I, 227—290. Bleek I, 129—141. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments § 274. Alexandre's erste Ausgabe II, 2, 71—82, dazu zweite Ausg. S. 418 f. *Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum* (8. Aufl. bearb. von Preuss) Abth. I, 1880, S. 528 f. — Der erste, der die Sammlung nach richtigen kritischen Grundsätzen untersucht hat, ist: Bleek, Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel (Theologische Zeitschrift, herausg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Heft I, 1819, S. 120—246; Heft II, 1820, S. 172—239). Vgl. auch dessen Anzeige von Lücke's Einl. in den Stud. und Krit. 1854, S. 972—979. — Gfrörer, Philo Bd. II, 1831, S. 121—173. — Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. 1852) S. 66—89; 248—274. — Friedlieb's Einleitung in seiner Ausgabe (1852). — Alexandre's erste Ausgabe II, 312—439; zweite Ausg. S. XXI ff. — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung (1857) S. 51—90. Ders., Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie Bd. III, 1860, S. 313—319. Bd. XIV, 1871, S. 30—50. — Ewald, Abhandlung über Entstehung Inhalt und Werth der Sibyllischen Bücher (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. VIII, 1858—1859, hist.-philol. Classe, S. 43—152; auch separat). — Frankel, Alexandrinische Messiashoffnungen (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1859, S. 241—261, 285—308, 321—330, 359—364). — Volkmann, im „Philologus“ Bd. XV, 1860, S. 317—327. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 1 (3. Bearb. 1867) S. 441—453. — Reuss, Art. „Sibyllen“ in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIV, 1861, S. 315—329 (2. Aufl. XIV, 1884, S. 179—191). Ders., Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 489, 490, 537. — Zündel, Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel (1861) S. 140—172. — Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (1866) S. 169—174. — Badt, *De oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis*, *Bresl.*

1869. Ders., Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, Breslau 1878. — *Larocque*, *Sur la date du troisième livre des Oracles sibyllins* (*Revue archéologique*, *Nouvelle Série*, *vol.* XX, 1869, *p.* 261—270). — Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes (1872) S. 134—144, 160f. — Dechent, Ueber das erste, zweite und elfte Buch der sibyllinischen Weissagungen, Frankf. 1873. Ders., Charakter und Geschichte der altchristlichen Sibyllenschriften (Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II, 1878, S. 481—509). — Hildebrandt, Das römische Antichristenthum zur Zeit der Offenbarung Johannis und des fünften sibyllinischen Buches (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1874, S. 57—95). — *Delaunay*, *Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque*, *Paris* 1874. — *Renan*, *Journal des Savants* 1874, *p.* 796—809. — Delitzsch, Versuchte Lösung eines sibyllinischen Räthsels [über I, 137—146], Zeitschr. für luth. Theol. 1877, S. 216—218. — *The Edinburgh Review Nr.* 299, *July* 1877, *p.* 31—67. — *Drummond*, *The Jewish Messiah* (1877) *p.* 10—17. — Nicolai, Griechische Literaturgeschichte Bd. III, 1878, S. 335—338. — *Bouché-Leclercq*, *Histoire de la divination dans l'antiquité t.* II, 1880, *p.* 199—214. — Zahn, Ueber Ursprung und religiösen Charakter der sibyllinischen Bücher IV. V. VIII, 1—216. XII. XIII (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1886, S. 32—45, 77—87). — Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen Bd. I, 1887, S. 675—701. — Gutschmid, Kleine Schriften II, 322—331 (über Ewald und Badt); IV, 222—278 (Inhalts-Uebersicht über sämmtliche Bücher). — *Drummond*, *Philo Judaeus* (1888) I, 167—176. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 636—642. — Hirsch, *Jewish Quarterly Review* II, 1890, *p.* 406—429. — *Deane*, *Pseudepigrapha* 1891, *p.* 276—344. — *E. Fehr*, *Studia in oracula Sibyllina*, *Upsaliae* 1893 (s. Theol. Litztg. 1893, 422). — Dieterich, Nekyia, 1893, S. 183 ff. (über Buch II). — *Friedländer*, *La Sibylle juive et les partis religieux de la dispersion* (*Revue des études juives t.* XXIX, 1894, *p.* 183—196). — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 762. 861—863. II, 1, 581—589. — Bousset, Der Antichrist, 1895, S. 59—63 und sonst.

| 2. Hystaspes.

„Im Avesta, der Bibel der Perser, und zwar nicht eben in den jüngsten Theilen desselben, wird ein Fürst Vistâspa als der mächtige Beschützer des rechten Glaubens gepriesen. Er ist der Arm und der Helfer des Gesetzes, er hat der Reinheit einen weiten Weg gebahnt und den Glauben in die Welt gebracht. Er wird der Sraoscha genannt, der Engel des Gehorsams, der den Menschen die Wahrheit bringt. Dieser Vistâspa wurde schon im Avesta mit dem berühmten Vistâspa, den die Griechen Hystaspes nannten, dem Vater des Darius, identificirt. Dies ist aber offenbar falsch, denn Hystaspes wurde erst durch seinen Sohn ein Mann von grösserem Einfluss, und die Lehre Zarathustra's wird schon bestanden haben lange vor dem Auftreten des Darius. Dagegen ist nicht unwahrscheinlich, dass der Vistâspa des Avesta ein älteres Glied der achä-

menidischen Familie gewesen ist“[153]. — Von den Beziehungen eines Hystaspes zu Zoroaster wussten auch die Griechen[154]. Ammianus Marcellinus erzählt (XXIII, 6, 32—33), dass Hystaspes, der Vater des Königs Darius, während seines Aufenthaltes bei den indischen Brachmanen von diesen „die Gesetze der Bewegung der Welt und der Gestirne und reine religiöse Gebräuche“ (*purosque sacrorum ritus*) gelernt und dann Einiges davon den einheimischen Magiern mitgetheilt habe, welche es der Nachwelt überliefert hätten.

Unter dem Namen dieses Hystaspes, der also dem Alterthum als eine Autorität in religiösen Dingen galt, war den Kirchenvätern eine griechische Schrift bekannt, über welche sie folgende Andeutungen geben. Nach Justin war darin der künftige Untergang der Welt durch Feuer geweissagt. In dem von Clemens Alex. citirten *apocryphum Pauli* wird behauptet, dass Hystaspes deutlich auf den Sohn Gottes hinweise und auf den Kampf des Messias und der Seinen mit vielen Königen und auf seine Standhaftigkeit (*ὑπομονή*) und herrliche Erscheinung (*παρουσία*). Nach Lactantius war darin der Untergang des römischen Reiches geweissagt, und ferner, dass in der Drangsal der letzten Zeit die Frommen und Gläubigen zu Zeus um Hülfe flehen und dass Zeuss sie erhören und die Gottlosen vernichten werde. Lactantius tadelt hier nur, dass dem Zeus zugeschrieben werde, was doch Gott thun werde, und bedauert zugleich, dass infolge Truges der Dämonen von der Sendung des Sohnes Gottes hier nicht die Rede sei. Ein unbekannter Autor des 5. Jahrh. n. Chr. sagt, dass die Offenbarungen des Hystaspes handelten *περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως*. — Aus diesen Andeutungen erhellt, dass die Schrift apokalyptisch-eschatologischen Inhaltes war. Da Lactantius ausdrücklich sagt, dass die Sendung des Sohnes Gottes zum Weltgericht in der Schrift nicht erwähnt sei, so wird man sie eher für jüdisch als für christlich zu halten haben. Dafür spricht auch ihr Alter (vorjustinisch) und die Wahl des Gottesnamens Zeus, welche den literarischen Gewohnheiten des hellenistischen Judenthums mehr entspricht als

153) Obiges wörtlich nach Edv. Lehmann, in: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 2. Aufl. Bd. II, 1897, S. 156.

154) *Joannes Lydus* (1. Hälfte des 6. Jahrh. n. Chr.) *De mensibus* II, 3 *ed. Bekker p.* 14 (im *Corpus script. hist. Byz.*): *ὅτι οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πλανήτων ἐν ἑβδομάδι τὰς ἡμέρας ἀνέλαβον.* — *Agathias* (2. Hälfte des 6. Jahrh. n. Chr.) sagt, dass nach persischer Ueberlieferung Zoroaster zur Zeit des Hystaspes gelebt habe. Da aber Hystaspes nicht näher bezeichnet werde, wisse man nicht, ob damit der Vater des Darius oder ein anderer Hystaspes gemeint sei (*Historici graeci minores ed. Dindorf* II, 220).

denen des Christenthums. Schwer vereinbar sind freilich mit dem negativen Zeugniss des Lactantius die Angaben des Apokryphums Pauli und des Anonymus *saec.* V. Entweder hat diesen ein christlich überarbeiteter Text vorgelegen oder sie haben (was auch möglich ist) durch christliche Interpretation aus Hystaspes etwas herausgelesen, was nach Lactantius nicht darin gestanden hat. Die Grenzen der Abfassungszeit ergeben sich daraus, dass einerseits das römische Reich schon als die gottfeindliche Macht erscheint, andererseits bereits Justin unsere Schrift kennt.

| *Justin. apol.* I, 20: *Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν.* — Vgl. auch *c.* 44.

Apocryphum Pauli bei *Clemens Alex. Strom.* VI, 5, 42—43: *Λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε, καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ.* — Da Clemens unmittelbar vorher (*Strom.* VI, 5, 39—41) das *κήρυγμα Πέτρου* citirt, so ist vielfach angenommen worden, dass auch diese Stelle daraus entnommen sei (Lücke, Einl. in die Offenb. des Joh. S. 238, Hilgenfeld, *Nov. Test. extra canonem rec. fasc.* IV *ed.* 2, *p.* 57, 63 *sq.* Ders., Zeitschr. für wissensch. Theol. Jahrg. 1893, Bd. II, S. 525—531). Aber Clemens führt unsere Stelle mit den Worten ein: *δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος.* Er fügt also zu dem Zeugnisse des Kerygma Petri noch ein Wort des Paulus hinzu (so Zahn, Gesch. des Neutest. Kanons II, 827 f. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, in: Texte und Unters. von Gebhardt und Harnack XI, 1, 1893, S. 14 f. 123—126. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, 26. 129. II, 1, 491—493. 589).

Lactantius Inst. VII, 15, 19 *ed. Brandt: Hystaspes quoque, qui fuit Medorum rex antiquissimus . . . , admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit, sublatu iri ex orbe imperium nomenque Romanum multo ante praefatus est quam illa Troiana gens conderetur. — Ibid.* VII, 18, 2—3: *Hystaspes enim, quem superius nominavi, descripta iniquitate saeculi hujus extremi, pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extenturos esse ad coelum manus et imploraturos fidem Jovis; Jovem respecturum ad terram et auditurum voces hominum atque impios extincturum. Quae omnia vera sunt, praeter unum, quod Jovem dixit illa facturum, quae Deus faciet. Sed et illud non sine daemonum fraude subtractum, missu iri a patre tunc filium Dei, qui deletis omnibus malis pios liberet.*

Buresch, Klaros 1889, S. 87—126, hat unter dem Titel *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* einen Auszug aus einem im 5. Jahrh. n. Chr. verfassten Werke über die heidnischen Weissagungen auf Christus herausgegeben[155]). In der Einleitung sagt der Epitomator, dass der Verf. des Originalwerkes zuerst

155) Als Verfasser des Originalwerkes hat Brinkmann (Rhein. Museum Bd. 51, 1896, S. 273—280) einen gewissen uns nicht näher bekannten Aristokritos zu erweisen gesucht.

sieben Bücher περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως geschrieben habe, und dann jenes andere Werk habe folgen lassen. Ueber den Inhalt des 4., resp. 11. Buches bemerkt der Epitomator (Buresch S. 95): ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ ἢ ἑνδεκάτῳ παράγει χρήσεις Ὑστάσπου τινὸς βασιλέως Περσῶν ἢ Χαλδαίων, εὐλαβεστάτου, φησί, γεγονότος καὶ διὰ τοῦτο θείων μυστηρίων ἀποκάλυψιν δεξαμένου περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως. Leider erstreckt sich der erhaltene Auszug nicht auch über dieses 4. Buch.

Vgl. überhaupt: *Walch*, *De Hystaspe* (*Commentationes societatis scientt. Gotting. t.* II, 1780). — *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* I, 108 *sq.* — A. G. Hoffmann in Ersch und Gruber's Allgem. Encykl. Sect. II Bd. 13 (1836) S. 71 f. — Lücke, Einl. in die Offenbarung des Johannes, 2. Aufl. S. 237—240. — Otto's Anmerkung zu Justin a. a. O. (in seiner Ausg. des *Corpus apologet.*). — Wagenmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VI, 413—415.

3. Gefälschte Verse griechischer Dichter.

Jüdische und christliche Apologeten berufen sich wiederholt auch auf die angesehensten griechischen Dichter, um zu beweisen, dass die Einsichtsvolleren unter den Griechen die richtige Anschauung von dem Wesen Gottes, seiner Einheit, Geistigkeit und Ueberweltlichkeit gehabt haben. Viele dieser Citate, namentlich bei Clemens Alexandrinus, stammen wirklich aus den echten Schriften jener Dichter und sind von den Apologeten in geschickter Weise ausgewählt und gedeutet[156]). Aber zwischen den echten Citaten finden sich doch auch nicht wenige, bei welchen es mit Händen zu greifen | ist, dass sie im Interesse der jüdischen oder christlichen Apologetik erst gefälscht worden sind. Die Fundorte dieser gefälschten Verse sind hauptsächlich folgende: 1) Aristobul bei *Eusebius Praeparatio evangelica* XIII, 12. 2) *Clemens Alexandrinus Strom.* V, 14, mitgetheilt auch bei *Eusebius Praep. evang.* XIII, 13; vgl. auch *Protrept.* VII, 74. 3) Die pseudo-justin'sche *Cohortatio ad Graecos c.* 15 und 18. 4) Die pseudo-justin'sche Schrift *De monarchia c.* 2—4 (die beiden letzteren in Otto's *Corpus apologetarum christian. vol.* III). Die Dichter, welchen die Verse zugeschrieben werden, sind: die grossen Tragiker Aeschylus, Sophokles, Euripides, die Komödiendichter Philemon, Menander, Diphilus; ein grosses Stück wird dem Orpheus zugeschrieben;

156) So z. B. der berühmte Anfang der *Phaenomena* des Aratus (drittes Jahrh. vor Chr.): Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶσιν ἄρρητον *etc.*, woraus auch das in der Apostelgeschichte 17, 28 citirte Wort stammt: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Schon der jüdische Philosoph Aristobul (bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 6 *ed. Gaisford*) citirt jene Verse; ferner *Theophilus ad Autol.* II, 8. *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 101 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 26.

einige Verse über den Sabbath dem Hesiod, Homer und Linus (oder Kallimachus).

Für die Beurtheilung des Ursprungs dieser Stücke ist Folgendes von Belang. Fast sämmtliche in Betracht kommenden Stücke finden sich sowohl bei *Clemens Al. Str.* V, 14, 113—133 (= *Eus. Pr.* XIII, 13, 40—62 *ed. Gaisford*), als in der pseudo-justinschen Schrift *de monarchia c.* 2—4. Aristobul und die *Cohortatio ad Graecos* haben nur Einzelnes, und nur solches, was sich auch bei den Anderen findet. Sowohl bei Clemens als in der Schrift *de monarchia* stehen aber die verdächtigen Stücke ziemlich dicht beisammen; in der Schrift *de monarchia* sogar wirklich fast ohne andere Zuthaten. Es ist also klar, dass entweder Einer den Anderen benützt hat, oder dass Beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Eine genauere Betrachtung zeigt aber, dass ersteres nicht angenommen werden kann. Denn obwohl die mitgetheilten Stücke fast sämmtlich identisch sind, so werden sie doch bald von dem Einen, bald von dem Anderen vollständiger und genauer mitgetheilt [157]). Es | ist also zweifellos, dass Beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, in welcher vermuthlich sämmtliche verdächtige Stücke beisammen standen. Welches aber diese Quelle war, wird uns von Clemens geradezu gesagt: es war die Schrift des Pseudo-Hekatäus über Abraham. Denn Clemens führt das erste der verdächtigen Citate, ein angebliches Stück des Sophokles, ein mit den Worten (*Strom.* V, 14, 113 = *Eus. Pr.* XIII, 13, 40 *ed. Gaisford*): Ὁ μὲν Σοφοκλῆς, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ τὰς ἱστορίας συνταξάμενος ἐν τῷ κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους, ἄντικρυς ἐπὶ τῆς σκηνῆς ἐκβοᾷ. Diesen Sachverhalt hat im Wesentlichen schon Böckh richtig erkannt, indem er die sämmtlichen

157) Instructiv ist z. B. *de monarchia c.* 3 vgl. mit *Clemens Strom.* V, 14, 121—122 (= *Euseb. Pr. ev.* XIII, 13, 47—48). In *de monarchia* wird hier zuerst ein Stück aus Sophokles mitgetheilt (ἔσται γάρ, ἔσται *etc.*). Dasselbe Stück hat auch Clemens, aber in zwei Hälften getheilt; und die zweite Hälfte wird mit der Formel eingeführt: καὶ μετ' ὀλίγα αὖθις ἐπιφέρει. Ohne Zweifel ist hier Clemens ursprünglicher. Der Verfasser von *de monarchia* hat die beiden nicht direct zusammengehörigen Stücke zusammengerückt. Das umgekehrte Verhältniss findet statt in dem dann folgenden, bei Clemens vorangehenden Stück οἴει σὺ τοὺς θανόντας, welches Clemens ganz dem Diphilus zuschreibt. Der Verfasser von *de monarchia* schreibt die erste grössere Hälfte dem Philemon zu, die zweite kleinere dem Euripides; letzteres mit Recht, denn es sind darin ein paar echte Verse des Euripides enthalten, welche durch unechte ergänzt sind (s. Dindorf's Anm. in seiner Ausgabe des Clemens). Hier hat also die Schrift *de monarchia* das Ursprüngliche erhalten. Clemens hat aus Versehen die zwei nicht zusammengehörigen Stücke einem Verfasser zugeschrieben.

Citate aus den scenischen Dichtern (Tragikern und Komikern) dem Pseudo-Hekatäus zuschreibt. Es war daher kein Fortschritt, wenn z. B. Nauck (in seiner Ausgabe der *Fragm. tragic.*) und Otto (in seinen Anmerkungen im *Corp. apologet.*) wieder von christlichen Fälschungen gesprochen haben; denn die Schrift des Pseudo-Hekatäus ist sicher jüdisch. Das Urtheil Böckh's wird aber auch auf das grosse Stück aus Orpheus und auf die Verse des Hesiod, Homer und Linus über den Sabbath auszudehnen sein, welche schon von Aristobul (bei *Euseb.* XIII, 12) citirt werden, und deren Fälschung daher von Vielen, z. B. Valckenaer und auch Böckh, dem Aristobul zur Last gelegt wird. Das orphische Stück findet sich sowohl bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 123 *sqq.* (= *Euseb.* XIII, 13, 50 *sqq.*), als in der Schrift *de monarchia c.* 2 mitten zwischen den gefälschten Versen der Tragiker und Komiker. Und die Zeugnisse des Hesiod und Homer über den Sabbath stehen bei Clemens wenigstens in der Nähe (*Strom.* V, 14, 107 = *Euseb.* XIII, 13, 34), jedenfalls bei Aristobul mit dem orphischen Stück zusammen. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass auch diese Fälschungen dem Pseudo-Hekatäus angehören [158]).

Wenn unsere Vermuthung richtig ist, so sind die Fälschungen noch vor Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr. entstanden; denn so alt ist Pseudo-Hekatäus (s. den nächsten Abschnitt). Es scheint, dass in dessen Schrift als Zeugnisse für den wahren Gottesglauben zahlreiche Stellen aus griechischen Dichtern gesammelt waren, darunter gewiss viele echte, die aber dem Verfasser doch noch nicht kräftig genug waren, weshalb er sie durch selbstgemachte Verse verstärkt und ergänzt. Dass er gerne eine Bekanntschaft der griechischen *ποιηταί* mit Moses nachgewiesen hätte oder eine solche nachweisen wollte, zeigt das Citat bei Aristeas (s. unten S. 462). Er muss anerkennen, dass sie ihn nicht erwähnen. Um so eifriger sucht er ihre sachliche Uebereinstimmung mit ihm nachzuweisen. — Die Schrift hat dem Clemens Alex. und dem Verfasser der Schrift *de monarchia* wohl noch im Originale vorgelegen. Doch scheint der Text, wie die starken Abweichungen zeigen, mit grosser Freiheit und Willkür behandelt worden zu sein [159]).

158) Für die Einheitlichkeit der Fälschungen auch Elter, *De gnomologiorum graecorum historia atque origine Part.* VI (Bonn, Progr. 1894) *col.* 193—202, der sie sämmtlich dem Verfasser von *de monarchia* zuschreibt (*ibid. col.* 202—206). Vgl. oben S. 389.

159) Zu Gunsten unserer Annahme von dem hohen Alter dieser Fälschungen darf auch noch auf eine verwandte Erscheinung verwiesen werden. Nachdem Clemens Alex. gegen Ende des 5. Buches der *Stromata* gezeigt hat, dass die

Vgl. überhaupt: *Valckenaer*, *Diatribe de Aristobulo Judaeo* (*Lugd. Bat.* 1806) *p.* 1—16, 73—125. — *Boeckh*, *Graecae tragoediae principum, Aeschyli Sophoclis Euripidis, num ea quae supersunt et genuina omnia sint et forma primitiva servata, an eorum familiis aliquid debeat ex iis tribui* (*Heidelb.* 1808) *p.* 146—164 (handelt speciell über die jüdischen Fälschungen). — Gfrörer, Philo II, 74 ff. (über die orphischen Verse). — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie II, 89—94, 225—228. — *Meineke*, *Menandri et Philemonis reliquiae, Berol.* 1823. Ders., *Fragmenta comicorum Graecorum, vol.* IV, *Berol.* 1841 (u. A. die Fragmente des Philemon, Menander, Diphilus). — *Nauck*, *Tragicorum Graecorum fragmenta, ed.* 2, *Lips.* 1889. — Cobet, in: *Λόγιος Ἑρμῆς ἐκδ. ὑπὸ Κόντου* Bd. I (Leyden 1866) S. 176, 454, 459-463, 524. — Dindorf's Anmerkungen in seiner Ausgabe des Clemens Alex. zu den betr. Stellen. — Otto's Anmerkungen in seiner Ausgabe des *Corpus apologet. christ. vol.* III zu den betr. Stellen. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 566—568 (über die von Aristobul angeführten Verse). — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 166—169. — *Huidekoper*, *Judaism at Rome* (*New York* 1876) *p.* 336—342. — *Kock*, *Comicorum atticorum fragmenta vol.* II, 1884 (= *Novae comoediae fragmenta P.* 1), *vol.* III, 1888 (= *Nov. com. fr. P.* 2). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 632—635. — *Elter*, *De gnomologiorum graecorum historia atque origine Part.* V—VI (Bonn, Universitäts-Programme 1894) *col.* 149—206.

Griechen Vieles aus den Schriften des Alten Testamentes geschöpft haben, geht er im Anfang des 6. Buches dazu über, auszuführen, dass sie vielfach auch sich selbst, Einer den Andern, „bestohlen" haben, womit eben jene Hauptthese bekräftigt werden soll. Dass er auch hier auf Vorarbeiten sich stützt, ist nach seiner ganzen Arbeitsweise an sich wahrscheinlich. Wie alt aber seine (directe oder indirecte) Quelle ist, hat Kaibel auf Grund der neueren Papyrusfunde gezeigt (Hermes XXVIII, 1893, S. 62—64). Wie nämlich bei Clemens *Strom.* VI, 2, 8 Epicharmus und Euripides confrontirt werden, so findet sich eine ganz analoge Nebeneinanderstellung von Versen des Epicharmus und Euripides nicht nur bereits bei Philo (*Quaest. in Genes.* IV § 203), sondern auch schon in einem Papyrusfragment aus dem dritten Jahrhundert vor Chr. (*The Flinders Petrie Papyri ed. by Mahaffy* [= *Royal Irish Academy, Cunningham Memoirs No.* VIII] *Dublin* 1891, Tafel III, 1). Ueber das Alter dieses Fragmentes urtheilt Mahaffy *p.* [14]: *The handwriting is indeed rather that of the* 2*nd Ptolemaic reign, than that of the* 3*rd, so that the fragment is probably older than* 250 *B. C.* Da das Fragment nur aus einem Florilegium stammen kann, in welchem sinnverwandte Sprüche griechischer Dichter zusammengestellt waren, so ist hiermit die Existenz eines solchen Florilegiums für das dritte Jahrh. vor Chr. erwiesen. Nach Kaibel's Urtheil ist aber der in dem Papyrusfragment mitgetheilte Spruch des Epicharmus gefälscht (die Verse des Euripides sind echt = *Nauck, Tragicorum Gr. fragm. ed.* 2, *fr.* 198). Hierdurch wird es wahrscheinlich, dass das Papyrusfragment aus jener tendenziösen und von Fälschungen nicht freien Sammlung stammt, welche Clemens Alexandrinus im Anfang des 6. Buches benützt hat. Sollte auch sie noch zu Pseudo-Hekatäus gehören? Dann wäre durch das Papyrusfragment dessen Existenz im dritten Jahrh. vor Chr. erwiesen. Freilich müsste man mit der Ansetzung des Alters etwas weiter als Mahaffy herabgehen.

Die einzelnen Stücke sind in der Schrift *de monarchia* nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet (Gottes Wesen, künftige Vergeltung, Nothwendigkeit des sittlichen Verhaltens). Da diese Anordnung die ursprüngliche zu sein scheint, legen wir sie bei der folgenden Uebersicht zu Grunde.

1) Zwölf Verse des Aeschylus (*Χώριζε θνητῶν τὸν θεόν*) von der Erhabenheit Gottes über alle Creatur, *de monarchia c.* 2 (Otto's *Corpus apologetarum ed.* 3, *vol.* III *p.* 130), *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 131 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 60 *ed. Gaisford.* — *Böckh p.* 150 *sq. Nauck, Tragicorum Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 127 *sq. Elter col.* 150.

2) Neun Verse des Sophokles (*Εἷς ταῖς ἀληθείαισιν*) über die Einheit Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, und über die Thorheit des Götzendienstes, *de monarchia c.* 2 (Otto's *Corpus apolog. ed.* 3, *vol.* III *p.* 132), *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 113 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 40 *ed. Gaisford, Clem. Protrept.* VII, 74, *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 18, *Cyrill. Alex. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 32, *Theodoret. Graecarum affectionum curatio c.* VII *s. fin.* (*opp. ed. Schulze* IV, 896), *Malalas ed. Bonnens. p.* 40 *sq. Cedrenus ed. Bonnens.* I, 82. Die beiden ersten Verse auch bei *Athenagoras Suppl. c.* 5. — *Böckh p.* 148 *sq. Nauck Trag. Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 358. *Müller, Fragm. hist. Graec.* II, 396. Dindorf's Anm. zu *Clem. Strom.* V, 14, 113. *Elter col.* 151.

3) Zwei Verse, welche *de monarchia c.* 2 dem Komödiendichter Philemon, bei *Clemens Al. Protrept.* VI, 68 aber dem Euripides zugeschrieben werden (*Θεὸν δὲ ποῖον*), handeln von Gott als dem, der Alles sieht, aber selbst nicht gesehen wird. — Ueber ihre Unechtheit s. *Meineke, Fragmenta comicorum Graec.* IV, 67 *sq. Nauck, Trag. Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 713. Otto, *Corp. apologet. ed.* 3, *vol.* III *p.* 132 *not.* 21. Dindorf's Anm. zu *Clem. Protr. l. c. Kock, Com. att. fragm.* II, 539. *Elter col.* 152.

4) Ein grosses, dem Orpheus zugeschriebenes Stück liegt in drei, wesentlich von einander abweichenden Recensionen vor. a) Die kürzeste ist die in den beiden pseudo-justin'schen Schriften *de monarchia c.* 2 (Otto's *Corpus apologet. ed.* 3, vol. III *p.* 132 *sq.*) und *cohortatio ad Graec. c.* 15. Der Text ist in beiden ganz identisch, nur dass in *de monarchia* die zwei Eingangsverse weggelassen sind. Den Text der *cohortatio* giebt auch, mit einer Kürzung in der Mitte, *Cyrill. Alex. adv. Julian. ed. Spanheim p.* 26. Der Inhalt des Stückes (in der *cohort. ad Graec.* einundzwanzig Verse) bewegt sich um den Gedanken, dass es nur einen Gott giebt, der Alles geschaffen hat und noch regieret, und der in überweltlicher Herrlichkeit im Himmel thronet, unsichtbar und doch überall gegenwärtig. Wenn es noch eines Beweises für den jüdischen Ursprung der Verse bedarf, so liegt er klar vor in dem aus *Jesaja* 66, 1 entnommenen Gedanken, dass der Himmel Gottes Thron und die Erde seiner Füsse Schemel ist (vgl. Ev. Matth. 5, 34—35, Apgesch. 7, 49):

| *Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται*
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ, γαίης δ' ἔπι ποσσὶ βέβηκε [160]).

160) Dieselben Verse lauten nach *Clemens Al. Strom.* V, 14, 124 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 51 (und fast genau so auch nach Aristobul bei *Euseb.* XIII, 12, 5):

Bemerkenswerth ist, dass der Verfasser betont, dass auch das Uebel von Gott gesendet sei:

Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
Καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.

Die ganze Belehrung ist gerichtet an Musäus, den Sohn des Orpheus (letzteres nach *cohort. c.* 15). Nach *de monarchia c.* 2 ist sie enthalten in dem „Testament des Orpheus", in welchem dieser, seine frühere Lehre von 360 Göttern bereuend, den einen wahren Gott verkündigt habe (*μαρτυρήσει δέ μοι καὶ Ὀρφεύς, ὁ παρεισαγαγὼν τοὺς τριακοσίους ἑξήκοντα θεούς, ἐν τῷ Διαθήκαι ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ, ὁπότε μετανοῶν ἐπὶ τούτῳ φαίνεται ἐξ ὧν γράφει*). Vgl. auch *Cohort. c.* 15 u. 36, und bes. *Theophilus ad Autol.* III, 2: *τί γὰρ ὠφέλησεν . . . Ὀρφέα οἱ τριακόσιοι ἑξήκοντα πέντε θεοί, οὓς αὐτὸς ἐπὶ τέλει τοῦ βίου ἀθετεῖ, ἐν ταῖς Διαθήκαις αὐτοῦ λέγων ἕνα εἶναι θεόν.*

b) Eine längere Recension desselben orphischen Stückes wird mitgetheilt von *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 5. Sie stimmt im Anfang mit der vorhin genannten Recension im Wesentlichen überein, hat aber gegen Schluss erheblich mehr, namentlich eine Hinweisung auf den Chaldäer (Abraham), welcher allein die wahre Gottes-Erkenntniss erlangt habe. Die Stelle, wonach Gott auch das Uebel verhängt, ist hier in das Gegentheil corrigirt:

Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
Ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ,
Καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.

Als Quelle nennt Aristobul die Gedichte des Orpheus *κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον* (*Euseb. Praep.* XIII, 12, 4: *ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν Ἱερὸν Λόγον αὐτῷ λεγομένων οὕτως ἐκτίθεται*).

Mit dem Text des Aristobulus-Eusebius stimmt überwiegend derjenige, welchen der von Buresch herausgegebene Auszug aus einem theosophischen Schriftsteller des 5. Jahrh. n. Chr. darbietet (Buresch, Klaros, 1889, hierin S. 87—126: *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*, das orphische Stück S. 112—115; vgl. oben S. 452 f.). Doch berührt sich dieser Text in Einzelheiten auch mit den anderen Recensionen und hat auch eigene Corruptionen und Interpolationen.

c) Eine dritte Recension repräsentiren die Citate bei *Clemens Alex. Protrept.* VII, 74; *Strom.* V, 12, 78 und bes. *Strom.* V, 14, 123—127 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 50—54 *ed. Gaisford.* Aus Clemens schöpft hinwiederum *Theodoret. Graecarum affectionum curatio c.* II (*opp. ed. Schulze* IV, 735 *sq.*) [161].

Αὐτὸς δ' αὖ μέγαν αὖτις ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ, γαίῃ δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκεν.

Schon Clemens bemerkt die Uebereinstimmung mit *Jesaja* 66, 1.

161) Da Theodoret auch sonst derartige Citate nachweislich aus Clemens entnimmt, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass sein Text in der Hauptsache eine Verbindung von *Clem. Strom.* V, 12, 78 und V, 14, 124 ist. Nur die ersten drei Verse bei Theodoret stimmen theilweise mehr mit Aristobul überein als mit *Clem. Protr.* VII, 74. Vgl. auch *C. Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, Halis Sax.* 1883, *p.* 41 *sq.*

Clemens giebt den Text nur stückweise, in einzelne Citate zertheilt. Nimmt man aber Alles zusammen, so sieht man deutlich, dass ihm nicht nur das ganze Stück, welches Aristobul mittheilt, vorgelegen hat, sondern noch erheblich mehr. So sehr er jedoch in der Hauptsache mit Aristobul übereinstimmt (namentlich hat er auch die Stelle über den Chaldäer), so frappant sind andererseits in manchen Einzelheiten die Uebereinstimmungen mit den pseudo-justin'schen Schriften. Namentlich hat auch Clemens die Stelle von der Verhängung des Uebels durch Gott noch in ihrer ursprünglichen Fassung wie die pseudo-justin'schen Schriften (*Strom.* V, 14, 126 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 53). — Ueber die Schrift des Orpheus, aus welcher das Stück entnommen ist, sagt Clemens in Uebereinstimmung mit den Anderen, dass Orpheus „nach der Lehre von den Orgien und der Theologie der Götzen einen der Wahrheit gemässen Widerruf bringe, indem er, wenn auch spät, die wahrhaft heilige Lehre singe“ (*Protrept.* VII, 74: *Ὀρφεὺς, μετὰ τὴν τῶν ὀργίων ἱεροφαντίαν καὶ τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν, παλινῳδίαν ἀληθείας εἰσάγει, τὸν ἱερὸν ὄντως ὀψέ ποτε ὅμως δ' οὖν ᾄδων λόγον*).

Ueber das Verhältniss der drei Recensionen zu einander hat Lobeck (*Aglaophamus* I, 438 *sqq.*) die Ansicht aufgestellt, dass die Recension der justin'schen Schriften die älteste, die des Clemens eine jüngere und die des Aristobul die jüngste sei, letztere erst aus der Zeit nach Clemens Alexandrinus (I, 448: *Clementis certe temporibus posteriorem*). Im Wesentlichen ebenso, nur noch complicirter, Elter (s. oben S. 389). Das Richtige an dieser Aufstellung ist, dass der bei Aristobul vorliegende Text in einem Falle (s. oben S. 458) secundär ist gegenüber den beiden andern. Aber selbst wenn dazu noch ein paar andere Fälle kämen, dürfte man daraus nicht den Schluss ziehen, dass Aristobul jünger ist als Clemens, da letzterer ja das Werk Aristobul's kennt und citirt. Ein seltsamer Nothbehelf ist Elter's Unterscheidung zweier „Aristobule“ (s. oben S. 389). Ueberhaupt aber wird jede genauere Untersuchung zu dem Resultate führen, dass das Verwandtschaftsverhältniss der drei Texte nicht das der einfachen genealogischen Aufeinanderfolge ist, dass vielmehr die Merkmale der Ursprünglichkeit bald da bald dort sich finden. Auch das kurze Stück der justin'schen Schriften kann nicht der Archetypus sein, denn es ist augenscheinlich nur ein Bruchstück aus einer grösseren Vorlage, möglicherweise mit Verkürzungen im Texte. Die drei Recensionen müssen also auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, die dann mannigfaltig variirt worden ist. Und diese Quelle kann recht wohl Pseudo-Hekatäus sein. Jedenfalls ist dieses orphische Stück eine der kühnsten Fälschungen, die je gewagt worden sind. Es ist ein angebliches Vermächtniss des Orpheus an seinen Sohn Musäus, in welchem er, am Schlusse seines Lebens angelangt, alle seine übrigen Gedichte, welche der polytheistischen Gotteslehre gewidmet sind, ausdrücklich widerruft und den allein wahren Gott verkündigt. Nach *Suidas* (*Lex. s. v.* Ὀρφεύς) hat es von Orpheus *ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψῳδίαις κδ'* gegeben. Dieses Vermächtniss sollte, um mit Clemens zu reden, sein wahrer *ἱερὸς λόγος* sein. — Vgl. über dieses jüdische Stück: Gottfr. Hermann, *Orphica, p.* 447—453 (die Texte). Valckenaer, *De Aristobulo p.* 11—16, 73—85. Lobeck, *Aglaophamus* I, 438—465. Gfrörer, Philo II, 74 ff. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 89—94, 225—228. Abel, *Orphica, p.* 144—148 (die Texte). Susemihl, Gesch. der griech. Litt. II, 634 f. *Elter, De gnomologiorum graecorum historia atque origine P.* V—VI, *col.* 152

—187. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien 1896, S. 125—143 (hält das Stück in der bei Justin vorliegenden Recension nicht für eine jüdische Fälschung, sondern für echt „orphisch", die Recensionen bei Clemens und Aristobul für christlich interpolirt). — Ueber Orpheus und die orphische Literatur überhaupt: *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* I, 140—181. Gottfr. Hermann, *Orphica, Lips.* 1805 (Sammlung der Texte und Fragmente). Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, 2 Bde. *Regim. Pr.* 1829 (Hauptwerk). Klausen, Art. „Orpheus" in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklopädie Section III, Bd. 6, 1835, S. 9—42. Preller, Art. „Orpheus" in Pauly's Real-Enc. V, 992—1004. Bernhardy, Grundriss der griech. Litteratur II, 1, dritte Bearb. 1867, S. 408—441. Nicolai, Griech. Literaturgesch. I, 445—447. III, 330—335. Abel, *Orphica, Lips.* 1885 (Texte und Fragmente). Bergk, Griech. Literaturgesch. II, 1883, S. 81—97. Susemihl, Gesch. der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit I, 1891, S. 375 ff. Noch mehr Literatur in Engelmann's *Biblioth. script. class. ed. Preuss.*

5) Das nächstfolgende jüdische Stück, welches in *de monarchia* citirt wird, sind elf Verse des Sophokles über die künftige Vernichtung der Welt durch Feuer und das zwiefache Geschick der Gerechten und Ungerechten (*Ἔσται γάρ, ἔσται κεῖνος αἰώνων χρόνος*), *de monarchia c.* 3 (Otto's *Corp. apol.* III, 136). Bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 121—122 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 48 werden dieselben Verse ohne Nennung des Sophokles nur als Worte der *τραγῳδία* citirt. Auch sind sie bei Clemens in zwei Hälften getheilt durch die Zwischenbemerkung *καὶ μετ᾽ ὀλίγα αὖθις ἐπιφέρει*, während Pseudo-Justin beide Hälften zu einem Ganzen verbunden hat. Die beiden Verse über das verschiedene Geschick der Gerechten und Ungerechten hat Clemens nicht in diesem Zusammenhang, sondern in dem bei Clemens vorhergehenden Fragment des Diphilus, wo sie besser hinpassen (*Strom.* V, 14, 121 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 47). — *Böckh p.* 149 *sq. Nauck, Tragicorum Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 360. *Elter col.* 187.

6) Zehn Verse des Komödiendichters Philemon über die sichere Bestrafung auch der verborgenen Sünden durch den allwissenden und gerechten Gott (*Οἴει σὺ τοὺς θανόντας*), und zehn Verse des Euripides über dasselbe Thema (*Ἄφθονον βίου μῆκος*), *de monarchia c.* 3 (Otto's *Corp. apologet.* III, 136—140). Ein Theil der euripideischen Verse ist echt, das Übrige unecht (s. Dindorf's Anm. zu Clemens und Nauck). Bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 121 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 47 werden beide Stücke dem Komödiendichter Diphilus zugeschrieben. Den Text des Clemens giebt im Auszug auch *Theodoret. Graec. affect. curatio c.* VI (*opp. ed. Schulze* IV, 854 *sq.*). — *Valckenaer, De Aristobulo p.* 1—8. *Böckh p.* 158—160. *Meineke, Fragm. comicorum Graec.* IV, 67. *Nauck, Tragic. Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 631 *sq. Kock, Com att. fragm.* II, 539. *Elter col.* 188 *sq.*

7) Vierundzwanzig Verse des Philemon über das Thema, dass ein sittlicher Wandel nothwendiger und werthvoller sei als Opfer (*Εἴ τις δὲ θυσίαν προσφέρων*), *de monarchia c.* 4 (Otto's *Corp. apol.* III, 140 *sq.*). Bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 119—120 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 45—46 werden dieselben Verse dem Menander zugeschrieben. Vgl. *Kock, Com. att. fragm.* III, 272. *Elter col.* 190 *sqq.* — *Böckh p.* 157 *sq.* glaubt, dass dem Stück einzelne echte Verse zu Grunde liegen.

8) Unter den übrigen Stücken aus den scenischen Dichtern, welche in *de monarchia* und bei *Clemens* citirt werden, sind noch verdächtig ein paar Verse,

welche in *de monarchia c.* 5 (Otto's *Corp. apol.* III, 150 *sq.*) mit der Formel eingeführt werden *Μένανδρος ἐν Διφίλῳ.* Bei *Clemens Strom.* V, 14, 133 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 62 werden sie dem Diphilus zugeschrieben. Sie fordern auf zur Verehrung des einen wahren Gottes. Vgl. *Meineke, Fragm. com. Graec.* IV, 429 *sq. Kock, Com. att. fragm.* II, 580. — Unecht sind vielleicht auch die Verse des Sophokles bei *Clemens Strom.* V, 14, 111 = *Eus. Pr.* XIII, 13, 38, in welchen Zeus in einem wenig schmeichelhaften Lichte dargestellt wird. Vgl. *Nauck, Tragic. Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 359. Dindorf's Anm. zu Clemens.

9) In diesen Zusammenhang gehören endlich auch die Verse über den Sabbath, auf welche sich Aristobul und Clemens berufen, *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. ev.* XIII, 12, 13—16, *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 107 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 34. Es sind: a) zwei Verse des Hesiod, b) drei Verse des Homer, c) fünf Verse des Linus, wofür Clemens Kallimachus hat. (Sollte die Verwechselung von Linus und Kallimachus daher rühren, dass Kallimachus in einer seiner Elegien die Geschichte des Linus behandelt hat? S. *Knaack, Analecta Alexandrino-Romana,* Greifswald 1880 *p.* 14 *sqq.* Susemihl I, 354; über Linus überhaupt: Snsemihl I, 378). Die Verse sind ein Gemisch von Echtem und Unechtem. Die Abweichungen im Text zwischen Aristobul und Clemens sind nur unwesentlich. — Vgl. *Valckenaer, De Aristobulo p.* 8—10, 89—125. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 568. *Schneider, Callimachea vol.* II, *Lips.* 1873, *p.* 412 *sq.*

| 4. Hekatäus.

Hekatäus von Abdera, nach Strabo von Teos, der Mutterstadt Abdera's (nicht zu verwechseln mit dem viel älteren Geographen Hekatäus von Milet um 500 vor Chr.), war nach Josephus ein Zeitgenosse Alexander's des Grossen und des Ptolemäus Lagi (*Jos. c. Apion.* I, 22: *Ἑκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης, ἀνὴρ φιλόσοφος ἅμα καὶ περὶ τὰς πράξεις ἱκανώτατος, Ἀλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ συνακμάσας καὶ Πτολεμαίῳ τῷ Λάγου συγγενόμενος*). Diese Angabe wird auch durch anderweitige Zeugnisse bestätigt. Nach *Diogenes Laert.* IX, 69 hat Hekatäus den Philosophen Pyrrho, einen Zeitgenossen Alexander's des Grossen, gehört. Nach *Diodor. Sic.* I, 46 machte er zur Zeit des Ptolemäus Lagi eine Reise nach Theben. Er war Philosoph und Historiker und scheint hauptsächlich am Hofe des Ptolemäus Lagi gelebt zu haben. Als Schriften von ihm werden erwähnt ein Werk über die Hyperboräer (Müller *fr.* 1—6), eine Geschichte Aegyptens (Müller *fr.* 7—13), bei *Suidas Lex. s. v. Ἑκαταῖος* auch ein Werk *περὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου,* von dem sich sonst keine Spur findet.

Unter dem Namen dieses Hekatäus von Abdera existirte ein Buch „über die Juden“ oder, wie sein Titel auch genannt wird, „über Abraham“, über welches wir folgende Zeugnisse haben.

1) Pseudo-Aristeas citirt den Hekatäus als Gewährsmann für die Ansicht, dass die Profan-Schriftsteller der Griechen das jüdische Gesetz gerade deshalb nicht erwähnen, weil die darin vorgetragene Lehre eine heilige sei, *Aristeas ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 259 = Havercamp's Josephus II, 2, 107: *διὸ πόρρω γεγόνασιν οἵ τε συγγραφεῖς καὶ ποιηταὶ καὶ τὸ τῶν ἱστορικῶν πλῆθος τῆς ἐπιμνήσεως τῶν προειρημένων βιβλίων, καὶ τῶν κατ᾽ αὐτὰ πεπολιτευμένων καὶ πολιτευομένων ἀνδρῶν, διὰ τὸ ἁγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν αὐτοῖς θεωρίαν, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ Ἀβδηρίτης*. S. die Stelle auch bei *Euseb. Praep. ev.* VIII, 3, 3, und in freier Wiedergabe bei *Joseph. Antt.* XII, 2, 3, *ed. Niese* XII, 38. Es ist unmöglich, die Bemerkung *ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ Ἀβδηρίτης* nur darauf zu beziehen, dass die jüdische Lehre eine heilige sei [162]; diese Worte hängen ja aufs Engste mit dem Vorhergehenden zusammen. Hekatäus hat hiernach gesagt, dass die griechischen Dichter und Historiker die heiligen Bücher der Juden deshalb nicht erwähnen, weil die darin vorgetragene Lehre eine heilige sei. So hat mit Recht schon Josephus die Worte verstanden. Dann aber kann hier nicht der echte, sondern nur der falsche Hekatäus gemeint sein. Berührungen zwischen diesem und Aristeas finden sich auch sonst [163]. — 2) Josephus sagt, dass Hekatäus nicht nur beiläufig der Juden gedenke, sondern ein eigenes Buch über sie geschrieben habe (*contra Apion.* I, 22: *οὐ παρέργως, ἀλλὰ περὶ αὐτῶν Ἰουδαίων συγγέγραφε βιβλίον*, vgl. I, 23: *βιβλίον ἔγραψε περὶ ἡμῶν*). Er giebt dann an derselben Stelle (*contra Apion.* I, 22 *ed. Niese* I, 183—204) grosse Auszüge aus dieser Schrift, welche von den Beziehungen der Juden zu Ptolemäus Lagi, von ihrer Gesetzestreue, von der Organisation ihrer Priesterschaft und der Einrichtung ihres Tempels handeln; endlich am Schlusse wird noch eine Stelle mitgetheilt, in welcher Hekatäus eine Anekdote erzählt, die er selbst einst bei einer Expedition an | das rothe Meer erlebt hatte: ein jüdischer Reiter und Bogenschütze, der zum Expeditionscorps gehörte, schoss einen Vogel, auf dessen Flug ein Wahrsager begierig achtete, mit sicherem Pfeile todt und verspottete dann die darüber Erzürnten wegen ihrer Scheu vor dem Vogel, der nicht einmal sein eigenes Geschick vorausgewusst habe.

162) So Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 343, Mendelssohn, *Aristeae quae fertur ad Philocratem epistulae initium* (*ex Actorum et commentationum universitatis Dorpatensis vol.* V *fasc.* 1, 1897) *p.* 37. Man greift zu dieser gekünstelten Auslegung, um die Bezugnahme auf den gefälschten Hekatäus in Abrede stellen zu können.

163) Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 165 f.

Einzelne Stücke aus diesen Excerpten des Josephus giebt auch *Eusebius*, *Praep. evang.* IX, 4. Aus derselben Quelle theilt *Josephus contra Apion.* II, 4 noch die Notiz mit, dass Alexander der Grosse den Juden zum Lohn für ihre Treue die Landschaft Samarien als steuerfreies Gebiet verliehen habe. Während es nach alledem nicht zweifelhaft sein kann, dass das Buch über die Juden im Allgemeinen handelte, sagt Josephus an einer anderen Stelle, dass Hekatäus den Abraham nicht nur erwähnt, sondern sogar ein Buch über ihn geschrieben habe (*Antt.* I, 7, 2 = *Euseb. Pr. ev.* IX, 16: μνημονεύει δὲ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβράμου Βηρωσσός Ἑκαταῖος δὲ καὶ τοῦ μνησθῆναι πλέον τι πεποίηκε· βιβλίον γὰρ περὶ αὐτοῦ συνταξάμενος κατέλιπε). Ist dieses mit der Schrift über die Juden identisch? Zur Entscheidung dieser Frage dienen wesentlich die beiden folgenden Zeugnisse. — 3) Nach Clemens Alexandrinus standen in der Schrift des Hekatäus über Abraham unter Anderem die gefälschten Verse des Sophokles (*Clem. Al. Strom.* V, 14, 113 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 40: ὁ μὲν Σοφοκλῆς, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ τὰς ἱστορίας συνταξάμενος ἐν τῷ κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους, ἄντικρυς ἐπὶ τῆς σκηνῆς ἐκβοᾷ). — 4) Origenes sagt, dass Hekatäus in seiner Schrift über die Juden so sehr für das jüdische Volk Partei ergreife, dass Herennius Philo (Anfang des zweiten Jahrh. nach Chr.)[164]) in seiner Schrift über die Juden zuerst bezweifle, ob die Schrift von dem Historiker Hekatäus herrühre, dann aber sage, dass, wenn sie von ihm sei, Hekatäus von der Ueberredungskunst der Juden hingerissen worden und ihrer Lehre beigetreten sei (*Orig. contra Cels.* I, 15: καὶ Ἑκαταίου δὲ τοῦ ἱστορικοῦ φέρεται περὶ Ἰουδαίων βιβλίον, ἐν ᾧ προστίθεται μᾶλλόν πως ὡς σοφῷ τῷ ἔθνει ἐπὶ τοσοῦτον, ὡς καὶ Ἑρέννιον Φίλωνα ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι πρῶτον μὲν ἀμφιβάλλειν, εἰ τοῦ ἱστορικοῦ ἐστι τὸ σύγγραμμα· δεύτερον δὲ λέγειν, ὅτι, εἴπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰκὸς αὐτὸν συνηρπάσθαι ἀπὸ τῆς παρὰ Ἰουδαίοις πιθανότητος καὶ συγκατατεθεῖσθαι αὐτῶν τῷ λόγῳ). — Nach diesen Zeugnissen des Clemens und Origenes unterliegt es keinem Zweifel, dass die Schrift „über die Juden" ebenso von einem Juden gefälscht war, wie die „über Abraham". Es lässt sich daher nicht annehmen — wozu | man nach den Excerpten bei Josephus geneigt sein könnte —, dass die Schrift über die Juden echt, die über Abraham unecht war. Beide sind vielmehr höchst

164) Ueber Herennius Philo oder Philo Byblius s. *Müller*, *Fragm. hist. Graec.* III, 560 *sqq.* Baudissin, Art. „Sanchuniathon" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 364 ff. Ueber seine Schrift περὶ Ἰουδαίων oben Bd. I, 2. Aufl. S. 54 f.

wahrscheinlich identisch, und die verschiedenen Angaben in Betreff des Titels dahin zu erklären, dass die Schrift zwar *περὶ Ἀβράμου* betitelt war, thatsächlich aber *περὶ Ἰουδαίων* handelte.

So sicher jedoch, besonders nach den Mittheilungen des Origenes, die Unechtheit der Schrift „über die Juden" ist, so ist es doch wahrscheinlich, dass ihr echte Stücke des Hekatäus zu Grunde liegen. Schon bei den Excerpten des Josephus hat man zum Theil den Eindruck der Echtheit. Dazu kommt, dass Diodorus Siculus aus Hekatäus ein grosses Stück über die Juden, ihren Ursprung, ihren Cultus, ihre Staatsverfassung, ihre Sitten und Gewohnheiten mittheilt, welches nach seinem ganzen Inhalt sicher nicht von dem jüdischen Pseudo-Hekatäus, sondern von dem echten Hekatäus herrührt, und zwar nicht, wie Diodor irrthümlich angiebt, von Hekatäus von Milet, sondern von Hekatäus von Abdera[165]). Vermuthlich hat also dieser in seiner ägyptischen Geschichte sich auch über die Juden eingehend geäussert; und daraus hat dann der jüdische Fälscher einen Theil seines Materiales entnommen. — Unmöglich ist dagegen die Ansicht von Elter, dass sämmtliche Citate bei Josephus aus dem echten Hekatäus, und zwar aus einem über die Juden handelnden Abschnitt seiner ägyptischen Geschichte entnommen seien, während der falsche Hekatäus erst der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. nach Chr. angehöre (vgl. oben S. 389). Josephus sagt ja ausdrücklich, dass Hekatäus ein ganzes Buch „über die Juden" oder „über Abraham" geschrieben habe, und dies kann doch kein anderes sein, als das auch von Herennius Philo (zur Zeit Hadrian's!), von Clemens und Origenes erwähnte, welches unter Hekatäus' Namen gefälscht war. Noch weiter irrt freilich Schlatter vom Richtigen ab, wenn er durch den günstigen Eindruck, welchen die Josephus-Fragmente machen, sich dazu hat verleiten lassen, überhaupt die Existenz eines gefälschten Hekatäus zu bezweifeln.

Von der Anlage des ganzen Werkes können wir uns nach den dürftigen Bruchstücken keine deutliche Vorstellung mehr machen. Da es zunächst über Abraham handelte, so war vermuthlich das Leben und Wirken Abraham's zum Ausgangspunkt einer allgemeinen

165) Die betreffende Stelle des Diodor (aus Buch XL seines grossen Werkes) ist uns erhalten durch *Photius, Biblioth. cod.* 244. S. den Text auch in den Ausgaben des *Diodor*. XL, 3; ferner bei *Müller, Fragm. hist. Graec.* II, 391—393. *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895) *p.* 14—20. Zur Würdigung: Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 333 ff. Willrich, Juden und Griechen vor der makk. Erhebung S. 48—51.

und zwar glorificirenden Schilderung des Judenthums gemacht. Dabei ist wohl ebenso auf die ehrenvolle Geschichte der Juden (z. B. ihre Begünstigung durch Alexander den Grossen und Ptolemäus Lagi und dgl.), als auf die Reinheit ihrer religiösen Vorstellungen hingewiesen worden. Bei Schilderung der letzteren werden zum Beweise dafür, dass auch die edleren Griechen ganz mit den Anschauungen des Judenthums harmonirten, die gefälschten Verse aus den griechischen Dichtern (s. den vorigen Abschnitt) eingeschaltet gewesen sein. Das Werk scheint ziemlich umfangreich gewesen zu sein und namentlich viel Material aus den griechischen Dichtern, nicht nur gefälschtes, sondern auch echtes, enthalten zu haben. So wurde es eine Fundgrube der späteren jüdischen und christlichen Apologetik.

Die Zeit seiner Abfassung lässt sich annähernd sicher bestimmen. Es wird schon von Pseudo-Aristeas citirt, der seinerseits nicht später als um 200 vor Chr. entstanden ist (s. den nächsten Abschnitt). Pseudo-Hekatäus fällt also noch in das dritte Jahrhundert vor Christo. Willrich (S. 21) glaubt allerdings, dass das Werk erst nach den Verfolgungen und Martyrien der Makkabäerzeit geschrieben sein könne, „frühestens um 100 vor Chr." (S. 25), weil Pseudo-Hekatäus hervorhebt, dass die Juden lieber Alles erdulden, als dass sie ihre Gesetze übertreten (*Jos. c. Apion.* I, 190 *sq. ed. Niese: καὶ αἰκίαις καὶ θανάτοις δεινοτάτοις μάλιστα πάντων ἀπαντῶσι μὴ ἀρνούμενοι τὰ πάτρια*). Allein wir kennen die Geschichte viel zu wenig, um sagen zu können, dass Derartiges vor der Makkabäerzeit nie vorgekommen sei.

Die Fragmente, sowohl des echten Hekatäus von Abdera als des gefälschten, sind gesammelt bei *Müller, Fragmenta historicorum Graecorum* II, 384—396. Ueber den echten Hekatäus, bes. dessen ägyptische Geschichte, s. Schwartz, Hecataeos von Teos (Rhein. Museum Bd. 40, 1885, S. 223—262). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 1891, S. 310 ff. — Wachsmuth, Einl. in das Studium der alten Geschichte (1895) S 329—332.

Ueber den unechten Hekatäus vgl. *Hecataei Abderitae philosophi et historici Eclogae sive fragmenta integri olim libri de historia et antiquitatibus sacris veterum Ebraeorum graece et latine cum notis Jos. Scaligeri et commentario perpetuo P. Zornii, Altona* 1730. — Eichhorn's Allg. Bibliothek der bibl. Literatur V, 1793, S. 431—443. — *Creuzer, Historicorum graec. antiquiss. fragm.* (*Heidelb.* 1806) *p.* 32 *sqq.* — Kanngiesser in Ersch und Gruber's Allgem. Encykl. Sect. II Bd. 5 (1829) S. 38 f. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 216—219. — *Cruice, De Flavii Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate* (*Paris* 1844) *p.* 64—75. — *Vaillant, De historicis, qui ante Josephum Judaicas res scripsere* (*Paris* 1851) *p.* 59—71. — *Müller, Fragm. hist. Graec. l. c.* — Creuzer, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 70—72. — Klein, Jahrbb. für class.

Philol. Bd. 87, 1863, S. 532. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel II, 131 ff. IV, 320 f. — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 165 f. 178. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 170 ff. — *Naber, Mnemosyne* XIII, 1885, *p.* 352—354. — Osk. Holtzmann in Stade's Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 283—285. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur II, 644—646. — Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästina's, 1893, S. 92—96, 333—344 (dazu Theol. Litztg. 1893, 325). — *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme,* 1895, *p.* 227—236 (Sammlung der Fragmente). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung, 1895, S. 20—33. — *Elter, De gnomologiorum graecorum historia atque origine P.* IX (Bonn, Universitätsprogr. 1895) *col.* 247—254.

5. Aristeas.

In die Classe der hier zu besprechenden Schriften gehört auch der berühmte Brief des Aristeas an Philokrates über die Uebertragung des jüdischen Gesetzes ins Griechische. Die erzählte Legende bildet nur den äusseren Rahmen der Darstellung. Das Ganze ist in Wahrheit ein Panegyricus auf das jüdische Gesetz, die jüdische Weisheit und den jüdischen Namen überhaupt aus dem Munde eines Heiden. Die beiden Männer Aristeas und Philokrates sind aus der Geschichte nicht bekannt. Aristeas giebt sich in der Erzählung als einen Beamten des Königs Ptolemäus II Philadelphus zu erkennen, der bei dem Könige in hohen Ehren stand (*ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 261, 13—14 u. 262, 8—10 = Havercamp's Josephus II, 2, 108). Philokrates ist sein Bruder (Merx' Archiv I, 254, 10; 275, 20—21 = Havercamp's Josephus II, 2, 104; 115), ein wissbegieriger und ernstgesinnter Mann, der alle Bildungsmittel der Zeit sich aneignen möchte. Selbstverständlich sind Beide als Nicht-Juden zu denken (Aristeas sagt 255, 34—256, 2 von den Juden: *τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ μάλιστα προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία*). — Aristeas erzählt nun seinem Bruder Philokrates — und zwar als betheiligter Augenzeuge —, auf welche Weise die Uebertragung des jüdischen Gesetzes ins Griechische zu Stande gekommen sei. Der Bibliothekar Demetrius Phalereus machte den König Ptolemäus II Philadelphus (denn dieser ist gemeint, s. 255, 6 u. 17) darauf aufmerksam, dass in seiner grossen Bibliothek das Gesetz der Juden noch fehle, und dass dessen Uebertragung ins Griechische behufs Einverleibung in die königliche Bibliothek wünschenswerth sei. Der König gab dieser Anregung Folge und schickte zunächst den Obersten seiner Leibwache Andreas und unsern Aristeas (261, 13—14; 262, 8—10) als Gesandte an den jüdischen Hohen-

priester Eleasar nach Jerusalem mit reichen Geschenken und mit der Bitte, ihm sachkundige Männer zu schicken, welche der schwierigen Aufgabe gewachsen seien. Eleasar ist sofort bereit, den Wunsch des Königs zu erfüllen: er sendet ihm 72 jüdische Gelehrte, je sechs aus jedem der zwölf Stämme. Bei dieser Gelegenheit giebt nun Aristeas auch eine ausführliche Beschreibung der prachtvollen Geschenke, welche Ptolemäus an Eleasar schickte; desgleichen eine Beschreibung der Stadt Jerusalem, des jüdischen Tempels, des jüdischen Cultus, ja des jüdischen Landes, wie er das Alles selbst bei Gelegenheit jener Gesandtschaft gesehen hatte. Die ganze Beschreibung hat augenscheinlich die Tendenz, das jüdische Volk mit seinen trefflichen Einrichtungen und seinem üppigen Wohlstande zu verherrlichen. In derselben Absicht theilt Aristeas dann auch noch den Inhalt einer Unterredung mit, welche er mit dem Hohenpriester Eleasar über das jüdische Gesetz gepflogen hatte. Aristeas ist auf Grund dieser Unterredung von der Vortrefflichkeit des jüdischen Gesetzes so sehr überzeugt, dass er es für nothwendig hält, auch seinem Bruder Philokrates „die Heiligkeit und den naturgemässen (vernünftigen) Sinn desselben darzulegen“ (283, 12—13: *τὴν σεμνότητα καὶ φυσικὴν διάνοιαν τοῦ νόμου προῆγμαι διασαφῆσαί σοι*). Eingehend wird namentlich über die Thorheit des Götzendienstes und über die Vernünftigkeit der jüdischen Reinheitsgesetze gehandelt. — Als die jüdischen Gelehrten nun nach Alexandria kamen, wurden sie vom Könige mit ausgesuchten Ehrenbezeugungen empfangen und sieben Tage lang, Tag für Tag, zur königlichen Tafel geladen. Während dieser Mahlzeiten richtete der König stets an die jüdischen Gelehrten der Reihe nach eine Menge Fragen über die wichtigsten Gegenstände der Politik, Ethik, Philosophie und Lebensklugheit, welche von jenen so vortrefflich beantwortet wurden, dass der König voll von Bewunderung war für die Weisheit dieser jüdischen Männer. Auch Aristeas selbst, der diesen Mahlzeiten beiwohnte, konnte sich vor Staunen gar nicht fassen über die exorbitante Weisheit dieser Männer, die aus dem Stegreif die schwierigsten Fragen beantworteten, welche sonst ein langes Nachdenken erfordern. — Nach diesen Festlichkeiten wurde nun den 72 Dolmetschern auf der Insel Pharos, fern vom Geräusch der Stadt, eine prächtige Wohnung angewiesen, wo sie | sich eifrig an die Arbeit machten. Jeden Tag wurde ein Stück der Uebersetzung in der Weise erledigt, dass durch Vergleichung dessen, was Jeder für sich geschrieben hatte, ein übereinstimmender, gemeinsamer Text hergestellt wurde (306, 22—23: *οἱ δ' ἐπετέλουν ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς*). In 72 Tagen wurde auf diese Weise das Ganze vollendet. Nachdem es

fertig war, wurde die Uebersetzung zunächst den versammelten Juden vorgelesen, welche die Genauigkeit derselben unter Ausdrücken des höchsten Lobes anerkannten. Darauf wurde sie auch dem Könige vorgelesen, welcher „gar sehr den Verstand des Gesetzgebers bewunderte“ (308, 8—9: *λίαν ἐξεθαύμασε τὴν τοῦ νομοθέτου διάνοιαν*) und die sorgfältige Aufbewahrung der Bücher in seiner Bibliothek befahl. Endlich wurden die 72 Dolmetscher wieder nach Judäa entlassen unter Verleihung reicher Geschenke für sie und für den Hohenpriester Eleasar.

Diese Inhaltsübersicht zeigt, dass der Zweck der Erzählung keineswegs die erzählte Geschichte an sich ist, sondern diese Geschichte, insofern sie lehrt, welche Hochachtung und Bewunderung für das jüdische Gesetz und das Judenthum überhaupt selbst heidnische Autoritäten wie der König Ptolemäus und sein Gesandter Aristeas hegten. Denn gerade darin gipfelt die Tendenz des Ganzen, dass hier dem jüdischen Gesetze aus heidnischem Munde ein Lob zubereitet wird. Das Ganze ist daher in erster Linie auf heidnische Leser berechnet. Ihnen soll gezeigt werden, welches Interesse der gelehrte Ptolemäus, der Beförderer der Wissenschaften, für das jüdische Gesetz gehabt hat, und mit welcher Bewunderung ein hochgestellter Beamter desselben, Aristeas, von demselben und dem Judenthum überhaupt seinem Bruder Philokrates berichtet. Wenn daher am Schlusse noch bemerkt wird, dass die Genauigkeit der Uebersetzung auch von den Juden anerkannt worden sei, so soll damit die griechische Uebersetzung nicht den Juden, die sich etwa noch dagegen sträubten, empfohlen werden. Sondern es soll den Heiden ein Zeugniss gegeben werden, dass sie an der vorhandenen Uebersetzung eine genaue Uebertragung des echten jüdischen Gesetzes haben; und sie, die Heiden, sollen zu dessen Lectüre eingeladen werden.

Ueber die Entstehungszeit unseres Buches hat sich unter den Kritikern noch kein Consensus herausgebildet. Es scheint mir aber ziemlich sicher, dass dasselbe nicht später als etwa um 200 vor Chr. entstanden ist. Die Legende ist nicht nur in ihrem Detail, sondern auch in dem Hauptpunkte unhistorisch, dass Demetrius Phalereus den Ptolemäus Philadelphus zu dem ganzen Unternehmen veranlasst habe; denn Demetrius Phalereus hat zur Zeit des Ptolemäus | Philadelphus überhaupt nicht mehr am Hofe zu Alexandria gelebt (s. oben S. 309f.). Wenn daher der jüdische Philosoph Aristobul gerade auch den Demetrius Phalereus als Veranstalter des Unternehmens bezeichnet (bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 2, s. die Stelle oben S. 309), so ist es sehr wahrschein-

lich, dass ihm unser Buch bereits vorgelegen hat. Aristobul lebte aber zur Zeit des Ptolemäus Philometor um 170—150 vor Chr. Das hierdurch gewonnene Resultat wird auch noch durch innere Gründe unterstützt. Den Hintergrund der Erzählung bildet augenscheinlich die Zeit, in welcher das jüdische Volk unter Leitung seines Hohenpriesters und in einem sehr losen Abhängigkeitsverhältniss von Aegypten ein friedliches und glückliches Dasein führte, also die Zeit vor der Eroberung Palästinas durch die Seleuciden. Nirgends wird auf die Verwickelungen und Schwierigkeiten hingedeutet, welche mit der seleucidischen Eroberung beginnen. Das jüdische Volk und sein Hoherpriester erscheinen als politisch nahezu unabhängig. Es ist eine Zeit des Friedens und Wohlstandes, in die wir versetzt werden. Besonders bemerkenswerth ist, dass die Burg von Jerusalem im Besitz der Juden ist (Merx' Archiv I, 272, 10 bis 273, 4 = Havercamp's Josephus II, 2, 113). Mag diese nun an derselben Stelle gelegen haben wie die später von Antiochus Epiphanes errichtete (I Makk. 1, 33) oder nicht, jedenfalls kennt der Verfasser nur jene eine im Besitz der Juden befindliche. Das trifft für die Ptolemäerzeit zu. Zwar musste Antiochus der Grosse, als er Palästina eroberte, eine ägyptische Besatzung aus der Burg von Jerusalem vertreiben (*Jos. Antt.* XII, 3, 3 *ed. Niese* XII, 138); aber diese war erst von Skopas bei seinem Rückzug vor Antiochus dort zurückgelassen worden (*l. c.* XII, 133 *Niese: τοὺς ὑπὸ Σκόπα καταλειφθέντας ἐν τῇ ἄκρᾳ τῶν Ἱεροσολύμων φρουρούς*). Es wird also vorher keine dort gelegen haben. Zur Zeit der Seleuciden-Herrschaft aber, mindestens seit Antiochus Epiphanes, hatte Jerusalem eine syrische Besatzung. Denn die von Antiochus Epiphanes errichtete Burg blieb im Besitz der Seleuciden bis zur Zeit des Hohenpriesters Simon 142/141 vor Chr. (I Makk. 13, 49—52). Diese Thatsache liegt offenbar ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers; ebenso die spätere fürstliche Stellung der hasmonäischen Hohenpriester; der Hohepriester ist ihm nur Hoherpriester, nicht zugleich Fürst oder gar König. Es sind also in jeder Hinsicht die Verhältnisse der Ptolemäerzeit, welche vorausgesetzt werden. Hätte der Verfasser dieselben nur künstlich reproducirt, so wäre das mit einer Sicherheit und einem Raffinement geschehen, wie es bei einem später lebenden pseudonymen Verfasser nicht angenommen werden kann. Es wird hiernach das Urtheil gerechtfertigt sein, dass unser Buch nicht später als um 200 vor Chr. entstanden ist[166]). Dass der Verfasser ein

166) So z. B. auch Kurz (*Aristeae epistula p.* 23: *felicibus Ptolemaeorum usque ad Philopatorem temporibus*, die beigefügte Jahreszahl *ca.* 120 ist offenbar

ägyptischer Jude war, beweist nicht nur die von ihm fingirte Situation, sondern auch seine genaue Kenntniss der Zustände im Ptolemäerreiche [167]).

| Die Legende unseres Buches ist von Juden und Christen bereitwillig aufgenommen und vielfach nacherzählt worden. Der erste, der eine Bekanntschaft mit ihr verräth, ist *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 2. Demnächst *Philo*, *Vita Mosis lib.* II § 5—7 (*ed. Mangey* II, 138—141). *Josephus* reproducirt *Antt.* XII, 2 einen grossen Theil unserer Schrift fast

ein Druckfehler), Papageorgios, Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1881, 381). — Die Gründe, welche man für eine spätere Ansetzung beigebracht hat (nach Grätz soll Aristeas erst unter Tiberius geschrieben haben), sind meist so dürftig, dass es nicht nöthig ist, darauf einzugehen. Erwähnt sei nur, dass Mendelssohn (Jenaer Literaturzeitung 1875, Nr. 23) die Abfassung in die erste Hälfte des ersten Jahrh. vor Chr. setzt, weil es vom jüdischen Lande heisst, dass es sich zum Handel eigne, da es gute Hafenplätze habe, nämlich Askalon, Jope, Gaza und Ptolemais (Merx' Archiv 274, 23 ff. = Havercamp's Josephus II, 2, 114: ἔχει γὰρ καὶ λιμένας εὐκαίρους, χορηγοῦντας τά τε κατὰ τὴν Ἀσκαλῶνα καὶ Ἰόππην καὶ Γάζαν, ὁμοίως δὲ Πτολεμαίδα τὴν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκτισμένην). Dies setze die Vereinigung dieser Hafenstädte mit dem jüdischen Lande durch Alexander Jannäus voraus. Auch nach Willrich (Juden und Griechen S. 35) „genügt die Erwähnung, dass die Juden Häfen besässen, vollkommen, um Schürers Ansetzung des Pseudo-Aristeas als falsch zu erweisen". Da es aber eine Thatsache ist, dass Askalon und Ptolemais niemals zum jüdischen Lande gehört haben, so ist nur zweierlei möglich: entweder der Verf. hat gar nicht sagen wollen, dass jene Häfen politisch den Juden gehörten (sondern nur, dass das Land sich vortrefflich zum Handel eigne, weil es über jene Häfen die überseeischen Waaren reichlich erhalte), oder er hat den Juden einen politischen Besitz zugeschrieben, den sie niemals gehabt haben. Im einen wie im anderen Falle bietet die Stelle nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit. Dass der geographische Abschnitt im Pseudo-Aristeas „über Antiochus Epiphanes und Philometor hinauf" führt, also in den Anfang des zweiten Jahrh. vor Chr., erkennt auch Schlatter (S. 332) an. Trotzdem setzt er die Abfassung des Uebrigen erst in das erste Jahrh. vor Chr. (vgl. Theol. Litztg. 1893, 324 f.).

167) Vgl. hierüber: *Lumbroso*, *Dell' uso delle iscrizioni e dei papiri per la critica del libro di Aristea* (*Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, vol.* IV, 1868—69, *p.* 229—254). — Wilcken, Philologus Bd. 53, 1894, S. 111: „Ich erinnere daran, dass, wenn auch der Hauptgedanke dieser Schrift auf einer Fiction beruht, doch die Einzelheiten, die der Verfasser über die ägyptischen Verhältnisse nebenbei einfliessen lässt, durch die Urkunden in erstaunlicher Weise ihre Bestätigung finden (wie Lumbroso zuerst nachwies) und überhaupt so vortrefflich sind, dass man ihnen mit dem allergrössten Vertrauen begegnen muss". — Durch Wilcken's Abhandlung über die amtlichen Ὑπομνηματισμοί (Philologus 53, S. 80—126) wird bestätigt, was bei Aristeas (Merx' Archiv I, 306, 5 ff. = Havercamp's Josephus II, 2, 130) über die am Hofe der Ptolemäer täglich gemachten Aufzeichnungen und deren Vorlesung und διόρθωσις am folgenden Tage gesagt ist.

wörtlich. Vgl. auch *Antt. prooem.* 3, *contra Apion.* II, 4 *fin.* Auch in der rabbinischen Literatur finden sich einige, freilich nur ganz verworrene Anklänge an unsere Sage (*Sopherim* I, 8—9. *jer. Megilla* I *fol.* 71d. *bab. Megilla* 9a; letztere Stelle deutsch bei Wünsche, Der babyl. Talmud I, 494 f.). S. *Lightfoot, Opp. ed. Roterod.* II, 934 *sqq.* Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta (1841) S. 25 ff. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 534. Berliner, Targum Onkelos (1884) II, 76 ff. Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, 646 s. v. תלמי.

Die Stellen der Kirchenväter und Byzantiner findet man am bequemsten (unter vollständiger Mittheilung des Wortlautes) zusammengestellt bei *Gallandi, Bibliotheca veterum patrum t.* II (*Venetiis* 1788) *p.* 805—824. Die Sage wird hier mit verschiedenen Modificationen reproducirt, namentlich mit der doppelten 1) dass die Dolmetscher unabhängig von einander und doch wörtlich übereinstimmend übersetzten (wovon bei Aristeas das gerade Gegentheil steht: erst durch Vergleichung wurde die Uebereinstimmung hergestellt), und 2) dass nicht nur das Gesetz, sondern die sämmtlichen heiligen Schriften von den LXXII übersetzt wurden (bei Aristeas handelt es sich nur um ersteres)[168]). S. über die verschiedenen Gestalten der Sage: Eichhorn's Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur I (1777) S. 266 ff. XIV (1784) S. 39 ff.; dazu die unten (bei Augustin) genannte Abhandlung von Dräseke. — Die bei Gallandi mitgetheilten Stellen sind folgende: *Justin. Apol.* I, 31. *Dial. c. Tryph. c.* 71. — *Pseudo-Justin. Cohortatio ad Graec. c.* 13. — *Irenaeus adv. haer.* III, 21, 2 (griechisch bei *Euseb. Hist. eccl.* V, 8, 11 *sqq.*). — *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 148 *sq.* — *Tertullian. Apologet. c.* 18. — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16. — *Eusebius* theilt in seiner *Praeparatio evangelica* VIII, 2—5 u. 9 grosse Stücke des Aristeasbuches wörtlich mit; vgl. auch VIII, 1, 8; IX, 38. *Chronic. ed. Schoene* II, 118 *sq.* (*ad ann. Abrah.* 1736). — *Cyrill. Hieros. cateches.* IV, 34. — *Hilarius Pictav. prolog. ad librum psalmorum. Idem, tractat. in psalmum* II, *tractat. in psalmum* CXVIII. — *Epiphanius, De mensuris et ponderibus* § 3; 6; 9—11 (ausführlich und eigenthümlich). — *Hieronymus, praefat. in version. Genes.* (*opp. ed. Vallarsi* IX, 3 *sq.*). *Idem, praefat. in librum quaestion. hebraic.* (*Vallarsi* III, 303). — *Augustinus, De civitate dei* XVIII, 42—43 (dazu Dräseke, Zeitschr. für wiss. Theol. 1889, S. 230 ff. 358 ff.). — *Chrysostomus, orat.* I *adversus Judaeos. Idem, homil.* IV *in Genes.* — *Theodoret. praefat. in psalmos.* — *Pseudo-Athanasii Synopsis scripturae sacrae c.* 77. — *Cosmas Indicopleustes, Topograph. christ. lib.* XII. — *Joannes Malala, Chronogr. lib.* VIII, *ed. Dindorf p.* 196. — *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 326. — *Georgius Syncellus ed. Dindorf* I, 516—518. — *Georgius Cedrenus ed. Bekker* I, 289 *sq.* — *Joannes Zonaras, Annal.* IV, 16 (nach *Joseph. Antt.* XII, 2). — Die fünf

168) Beide Differenzen hebt schon Hieronymus hervor. 1) *praef. in vers. Genes.* (*opp. ed. Vallarsi* IX, 3 *sq.*): *nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarent, quum Aristeas ejusdem Ptolemaei ὑπερασπιστής et multo post tempore Josephus nihil tale retulerint, sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse.* 2) *Comment. in Ezech* 5, 12 f. (*opp. ed. Vallarsi* V, 53): *quamquam et Aristeus et Josephus et omnis schola Judaeorum quinque tantum libros Moysi a septuaginta translatos asserant.* Ebenso *comment. in Mich.* 2, 9 f. (*opp. ed. Vallarsi* VI, 456); *praefat. in librum quaest. hebr.* (*Vall.* III, 303).

zuletzt genannten sind enthalten im Bonnenser *Corpus scriptorum historiae Byzantinae.*

Ueber die Handschriften unseres Aristeasbuches vgl. Moriz Schmidt in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des alten Testamentes I, 244 ff. und bes. *Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les* | *Lagides* (*Turin* 1870) *p.* 351 *sqq.* Letzterer verzeichnet ausser den zwei von Moriz Schmidt verglichenen Pariser Handschriften noch acht andere. Collationen von zweien (einer Pariser u. einer Londoner) giebt Lumbroso in: *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino vol.* IV, 1868—69, *p.* 521—556; eine Collation einer Venezianer derselbe in: *Recherches etc. p.* 352—359.

Ueber die Ausgaben (und Uebersetzungen) s. *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* III, 660 *sqq.* Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. II (1798) S. 344 ff. Moriz Schmidt a. a. O. S. 241 ff. Lumbroso, *Recherches etc. p.* 359 ff. — Die *editio princeps* des griechischen Textes erschien bei Oporinus in Basel 1561. Seitdem ist das Buch öfters gedruckt worden, unter anderem auch in Havercamp's Ausgabe des Josephus (II, 2, S. 103—132) und in Gallandi's *Bibliotheca patrum* (II, 773 —804). Für Herstellung eines kritischen Textes ist aber noch viel zu thun. Den Anfang dazu hat Moriz Schmidt gemacht durch seine Ausgabe in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des alten Testamentes Bd. I (1869) S. 241—312, für welche zwei Pariser Handschriften verglichen sind. Vgl. dazu die oben Anm. 167 genannte Abhandlung von Lumbroso, welche auch einige Beiträge zur Textkritik giebt. — Als Vorläufer einer von Mendelssohn beabsichtigten kritischen Ausgabe erschien: *Aristeae quae fertur ad Philocratem epistulae initium ed. Mendelssohn* (*ex Actorum et commentationum universitatis Dorpatensis vol.* V *fasc.* I) 1897 (mit sachlichem Commentar). Die Vollendung der durch Mendelssohn's Tod unterbrochenen Arbeit hat Wendland zugesagt.

Die ältere Literatur über Aristeas verzeichnet Rosenmüller a. a. O. II, 387—411; auch *Fürst*, *Biblioth. Jud.* I, 51—53. — Vgl. bes. *Hody*, *Contra historiam Aristeae de* LXX *interpretibus dissertatio, Oxon.* 1685. Ders., *De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et Latina vulgata, Oxon.* 1705 (in diesem grösseren Werke ist die frühere Dissertation wieder abgedruckt und mit Anmerkungen bereichert). — *Van Dale*, *Dissertatio super Aristea de* LXX *interpretibus, Amstelaed.* 1705. — Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. II (1798), S. 358—386. — Gfrörer, Philo II, 61—71. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Rel.-Philosophie II, 205—215. — Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 125. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 263 f. III, 545—547. — Frankel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1858, S. 237 —250, 281—298. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 322 ff. — Hitzig, Gesch. des Volkes Israel S. 338 ff. — Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur (1868) S. 109—116. — Cobet in: *Λόγιος Ἑρμῆς ἐκδ. ὑπὸ Κόντου* Bd. I (Leyden 1866), S. 171 ff. 177—181. — Kurz, *Aristeae epistula ad Philocratem, Bern* 1872 (vgl. Literar. Centralbl. 1873, Nr. 4). — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 110—112, 124 f., 141—143, 149 f., 162—165, 203 f. — Lumbroso, s. oben Anm. 167. — Grätz, Die Abfassungszeit des Pseudo-Aristeas (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1876, S. 289 ff. 337 ff.). — Papageorgios, Ueber den Aristeasbrief, München 1880 (vgl. Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theol. 1881, S. 380 f.). — Reuss, Gesch. der heil.

Schriften Alten Testaments (1881) § 515. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2, 3. Aufl. S. 267 f. — Hamburger, Real-Enc. Supplementbd. 1886 Art. „Aristeas". — *Drummond*, *Philo Judaeus* I, 230—242. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. (1888) S. 379 ff. 582—597. — Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 111—117. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur II, 604—609. — *Kuiper*, *De Aristeae ad Philocratem fratrem epistola* (*Mnemosyne* XX, 1892, *p.* 250—272). — Schlatter, Zur Topographie und Gesch. Palästinas 1893, S. 86—92, 328—332. — Willrich, Juden und Griechen, 1895, S. 33—36. — Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. Bd. III, 1897, S. 2. — Die Einleitungen in's Alte Testament von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Herbst, Scholz, Hävernick, De Wette-Schrader, Bleek, Keil, Reusch, Kaulen u. A.

6. Phokylides.

Der alte Spruchdichter Phokylides aus Milet lebte im sechsten Jahrhundert vor Chr. (nach den Angaben bei *Suidas Lex. s. v.* *Φωκυλίδης*, und *Euseb. Chron. ad Olymp.* 60, *ed. Schoene* II, 98). Von seinen echten Sprüchen ist uns nur Weniges erhalten [169]. Er muss aber als eine Autorität auf dem Gebiete der moralischen Dichtung gegolten haben. Denn in der hellenistischen Zeit wurde ihm von einem Juden (oder Christen?) ein „Mahngedicht" (*ποίημα νουθετικόν*) untergeschoben, welches in 230 Hexametern moralische Lehren der | mannigfaltigsten Art giebt. Da dasselbe in der byzantinischen Zeit vielfach als Schulbuch benützt wurde, ist es in zahlreichen Handschriften erhalten und seit dem 16. Jahrhundert oft gedruckt worden. — Der Inhalt dieser Verse ist fast ausschliesslich moralistisch. Nur gelegentlich wird auch auf den einen wahren Gott und auf die künftige Vergeltung hingewiesen. Die moralischen Lehren, welche der Verfasser einschärft, erstrecken sich auf die verschiedensten Gebiete des praktischen Lebens, etwa in der Weise des Jesus Sirach. Sie schliessen sich aber in ihrem Detail auf's Engste an das Alte Testament an, namentlich an den Pentateuch, dessen Vorschriften über die bürgerlichen Lebensverhältnisse (Eigenthum, Ehe, Armenwesen u. dgl.) überall hindurchklingen. Selbst so specielle Vorschriften, wie die, dass man beim Ausnehmen eines Vogelnestes nur die Jungen nehmen, die Mutter aber fliegen lassen solle (*Deut.* 22, 6—7 = *Phokylides vers.* 84—85), oder dass man nicht das Fleisch gefallener oder von Raubthieren getödteter Thiere essen solle (*Deut.* 14, 21; *Exod.* 22, 30 = *Phokylides vers.* 139, 147—148), finden wir hier wieder. Es kann also

169) Zusammengestellt bei *Bergk*, *Poetae lyrici graeci ed.* 4. *vol.* II, 1882, *p.* 68—73.

kein Zweifel sein, dass das Gedicht entweder von einem Juden oder von einem Christen verfasst ist. Ersteres ist seit der grundlegenden Untersuchung von **Bernays** die herrschende Ansicht; für letzteres ist ausser manchen Aelteren neuerdings **Harnack** vorübergehend eingetreten [170]). Beide Annahmen haben ihre Schwierigkeiten. Denn es fehlt ebenso alles specifisch Jüdische wie alles specifisch Christliche. Der Verfasser ignorirt mit einer gewissen Absichtlichkeit die jüdischen Ritualgesetze, selbst das Sabbathgebot, was hier doch auffallender ist als in den Sibyllinen, da der Verfasser sonst sehr in das Detail des mosaischen Gesetzes eingeht. Andererseits fehlt auch jede Hinweisung auf Christum, überhaupt auf eine religiöse Vermittelung des Heils. Es ist eben die nackte Moral, die hier gepredigt wird. Eine sichere Entscheidung über den jüdischen oder christlichen Ursprung des Gedichtes wird daher kaum möglich sein. Gegen den christlichen Ursprung scheint mir aber namentlich dies in's Gewicht zu fallen, dass die moralischen Lehren des Verfassers sich eben nur an das Alte Testament, nicht an die sittliche Gesetzgebung Jesu Christi, wie sie in den Synoptikern vorliegt, anschliessen. Von letzterer zeigen sich, so viel ich sehe, in unserem Gedichte | keine irgendwie deutlichen Spuren. Dies ist doch bei einem christlichen Verfasser, der gerade Moral predigen will, kaum denkbar. Auch die Vergleichung mit der *doctrina* XII *apostolorum* kann m. E. nur zur Bestätigung der Annahme jüdischen Ursprungs dienen. Gerade neben den starken Berührungen zwischen beiden Schriften fällt das Fehlen wichtiger Gedanken der *Didache* bei Phokylides um so mehr auf [171]). Andererseits berührt sich Phokylides mit Philo und Josephus auch in solchen Einzelheiten, welche nicht durch das Alte Testament gegeben sind [172]). Wenn trotzdem einzelne Ausdrücke oder Sätze in unserem Gedichte (wie das *θεοί* Vers 104) die christliche Hand

170) In der Anzeige der „Gesammelten Abhandlungen" von **Bernays** in der Theolog. Literaturzeitung 1885, 160. — **Harnack** stützt sich hauptsächlich auf Vers 104, wo von den Auferstandenen gesagt wird, dass sie „nachmals Götter werden" (*ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται*). Dies ist allerdings eine specifisch christliche Anschauung, welche Bernays beseitigt durch Aenderung von *θεοί* in *νέοι*. Später hat **Harnack** jüdischen Ursprung für wahrscheinlicher erklärt und jenen Vers für eine christliche Interpolation (Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 589, vgl. I, 863 f.).

171) Dies hat **Funk** (gegenüber Solchen, welche eine Abhängigkeit des Phokylides von der *Didache* annehmen) treffend gezeigt, s. *Doctrina duodecim apostolorum ed. Funk*, 1887, *p.* XVIII—XXII.

172) Vgl. **Wendland**, Jahrbb. für class. Philologie Supplementbd. XXII, 1896, S. 709—712 (in der Abhandlung über die Therapeuten).

verrathen, so werden sie eben auf Rechnung der christlichen Ueberlieferung zu setzen sein. Wie frei dieselbe mit dem Text des Gedichtes geschaltet hat, zeigt uns dasjenige Stück, welches durch irgend einen Zufall in die Sammlung der Sibyllinen gerathen ist (*Sibyll.* II, 56—148 = *Phokylides* 5—79). Der dort vorliegende Text weicht ziemlich stark von dem sonst überlieferten ab und zeigt deutlich die Hand des christlichen Bearbeiters.

Wenn demnach unser Gedicht jüdischen Ursprungs ist, so ist es allerdings gerade durch den Mangel alles specifisch Jüdischen von besonderem Interesse. Der Verfasser will zunächst nur für die jüdische Moral wirken. Er hat nicht einmal den Muth, ein kräftiges Wort gegen den Götzendienst zu sagen. Die beiden religiösen Grundideen des Judenthums, die der Einheit Gottes und der künftigen Vergeltung, sind zwar auch bei ihm vorhanden, und er tritt auch indirect für dieselben ein. Aber er thut es in so zurückhaltender Weise, dass man sieht, es ist ihm in erster Linie doch nur um die Moral zu thun. Sein Judenthum ist noch abgeblasster als dasjenige Philo's.

Für die Abfassungszeit lassen sich keine anderen Grenzen angeben, als die, welche für die jüdisch-hellenistische Literatur überhaupt gegeben sind. Es wird also nicht später als im ersten Jahrhundert nach Chr. entstanden sein, möglicherweise aber erheblich früher. Auffallend könnte scheinen, dass es von den christlichen Apologeten, einem Clemens und Eusebius, die doch sonst Vieles dieser Art benützen, nicht citirt wird[173]). Aber das Auffällige schwindet, sobald man bedenkt, zu welchem Zweck jene citiren: sie suchen in erster Linie heidnische Zeugnisse für die religiösen Ideen des Christenthums: für den Gedanken der Einheit Gottes und der künftigen Vergeltung. Solche waren aber bei unserem Phokylides nicht in wünschenswerther Kräftigkeit zu finden.

Die sorgfältigste Monographie über unser Gedicht ist: Bernays, Ueber das Phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Litteratur, Breslau 1856 (wieder abgedruckt in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen, herausgeg. von Usener 1885, Bd. I, S. 192—261). — Der Text des Gedichtes ist z. B. gedruckt in: *Gnomici poetae graeci ed. Brunck, ed. nova Lips.* 1817, *p.* 152—172; *Poetae minores graeci ed. Gaisford vol.* I, *Oxonii* 1814, *p.* 445—460; ebendas. *ed. nova, vol.* III, *Lips.* 1823, *p.* 248—260; am besten mit kritischem Apparat bei *Bergk, Poetae lyrici Graeci* Bd. II (*ed.* 4, 1882) *p.* | 74—109. — Einen Abdruck des Textes nach eigener Recension giebt Bernays a. a. O. — Ueber die älteren Ausgaben, namentlich in den Sammlungen der Gnomiker,

173) Die ersten Spuren der Benützung finden sich bei Stobäus und in einigen Classiker-Scholien. S. Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 1 (dritte Bearbeitung 1867) S. 520.

s. *Schier* in seiner Separatausgabe, *Lips.* 1751. *Fabricius-Harles, Biblioth. Graec.* I, 704—749. Eckermann, Art. „Phokylides“ in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklopädie Section III Bd. 24 (1848) S. 485. *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 96 *sqq.* — Hervorzuheben ist die Separat-Ausgabe: *Phocylidis etc. carmina cum selectis adnotationibus aliquot doct. virorum Graece et Latine, nunc denuo ad editiones praestantissimas rec. Schier, Lips.* 1751. — Eine deutsche Uebersetzung lieferte: Nickel, Phokylides Mahngedicht in metrischer Uebersetzung, Mainz 1833.

Vgl. überhaupt: *Wachler, De Pseudo-Phocylide,* Rinteln 1788. — *Rohde, De veterum poetarum sapientia gnomica, Hebraeorum imprimis et Graecorum, Havn.* 1800. — Bleek, Theol. Zeitschr. herausgeg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Hft. I, 1819, S. 185 (in der Abhandlung über die Sibyllinen). — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 222 f. — Eckermann, Art. „Phokylides“ in Ersch und Gruber's Allg. Encyklop. Section III, Bd. 24 (1848) S. 482—485. — Teuffel in Pauly's Real-Enc. V, 1551. — Alexandre's erste Ausg. der *Oracula Sibyllina* II, 401—409. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 1 (dritte Bearbeitung 1867) S. 517—523. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VI, 405; 412. — Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (1869) S. 161 ff. — Leop. Schmidt, Anzeige der Schrift von Bernays in den Jahrbb. für class. Philol. Bd. 75 (1857) S. 510–519. — Goram, *De Pseudo-Phocylide* (Philologus Bd. XIV, 1859, S. 91—112). — Hart, Die Pseudophokylideia und Theognis im codex Venetus Marcianus 522 (Jahrbb. für class. Philol. Bd. 97, 1868, S. 331 - 336). — Bergk, Kritische Beiträge zu dem sog. Phokylides (Philologus Bd. XLI, 1882, S. 577—601). — Sitzler, Zu den griechischen Elegikern (Jahrbb. für class. Philol. Bd. 129, 1884, S. 48 ff.). — *Phocylides, poem of admonition, with introd. and commentaries by Feuling, tr. by Goodwin, Andover Mass.,* 1879. — Bergk, Griech. Literaturgesch. II, 1883, S. 298—302. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 377—379, 610 f. — Osk. Holtzmann, in Stade's Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 305 ff. — Funk, s. oben Anm. 171. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 639—644. — *Ludwich, Lectiones pseudophocylideae. Regimont.* 1892. — Kroll, Zur Ueberlieferung der Pseudophocylidea (Rhein. Museum Bd. 47, 1892, S. 457—459). — Dieterich, Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, 1893, S. 173—184 (heidnische Grundschrift des Pseudo-Phokylides, jüdisch überarbeitet, schliesslich auch mit einigen christlichen Zusätzen versehen). — Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 863 f. II, 1, 589. — Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 269 f. — Wendland s. oben Anm. 172. — Dossios, Ueber einige Varianten zu den Pseudophocylidea (Philologus LVI, 1897, S. 616—620). — Noch mehr Literatur bei *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 96 ff. und in Engelmann's *Bibliotheca scriptorum classicorum ed. Preuss.*

7. Menander.

Aus einer syrischen Handschrift des britischen Museums hat Land im J. 1862 eine Spruchsammlung herausgegeben, welche die Ueberschrift trägt: „Der weise Menander hat gesagt“. Sie ist

wenig beachtet worden, bis Frankenberg (1895) den Nachweis versuchte, dass sie „ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit“ sei. Die Verwandtschaft mit den Proverbien des A. T. und mit Jesus Sirach ist in der That sehr stark. „Es findet sich kaum ein Thema, das nicht auch bei Sirach oder in den Proverbien behandelt wird, und zwar in demselben Geiste. Hier wie dort dasselbe Werthlegen auf die Pflichten der Humanität als göttlicher Gebote, die hier wie dort in derselben charakteristischen Verbindung mit den äusserlichsten Klugheitsmassregeln für das tägliche Leben erscheinen, hier wie dort dieselbe Gleichgiltigkeit gegen das Kultische in der Religion, ohne dass doch das spez. Jüdische irgendwie verdeckt würde; hier wie dort der Gedanke an die göttliche Vergeltung oder an die Nützlichkeit allen Ermahnungen und Warnungen zu Grunde liegend“ (Frankenberg S. 265). Da sich nichts Christliches in den Sprüchen findet, so scheint jüdischer Ursprung kaum fraglich. Aber es ist doch kein reines Judenthum, das hier vertreten wird. Nicht nur die Erwähnung Homer's ist auffallend (Land's Uebersetzung S. 157), sondern vor allem die Polemik gegen die Priester, welche ihre eigenen Götter verachten und sich, wenn sie zum Mahle eingeladen werden, habgierig benehmen (Land's Uebers. S. 160, Frankenberg S. 265). Frankenberg sucht hier durch die Annahme von Textverderbniss und durch Berufung auf Maleachi 1, 6 ff. zu helfen. Das genügt doch schwerlich zur Erklärung. Entweder haben wir hier wirklich eine Mischung von Jüdischem und Heidnischem, oder die Stelle ist ein heidnischer Einschub in eine jüdische Grundschrift. Ersteres ist möglich, da Mischungen von Jüdischem und Heidnischem auch sonst vorkommen und bei der Nützlichkeits-Moral des Verfassers das specifisch Religiöse überhaupt zurücktritt; letzteres ist möglich, da Spruchsammlungen in der Ueberlieferung fast immer willkürlich behandelt worden sind.

Als Verfasser ist sicher nicht ein jüdischer Menander anzunehmen (wie von Frankenberg geschieht S. 270). Denn der Name des berühmten attischen Komikers Menander spielt auch sonst in der Geschichte der Sentenzen-Literatur eine grosse Rolle. Weil in den Sammlungen griechischer Sentenzen, die man aus den Dichtern excerpirt hat, sich auch zahlreiche Verse des Menander befanden, haben spätere Abschreiber und Bearbeiter solche Sammlungen einfach dem Menander zugeschrieben. So ist sein Name für diese Art von Literatur typisch geworden. Insofern also sicher dieser Menander in der Ueberschrift unserer jüdischen oder judaisirenden Sammlung gemeint ist, ist sie pseudonym. Wenn die Ueberschrift vom Verfasser selbst herrührt, muss er in einer Zeit geschrieben haben, als Menander's Name bereits jene Geltung erlangt

hatte. Möglich ist aber auch, dass die Ueberschrift erst später als Etikette einer ursprünglich anonymen Arbeit vorgesetzt worden ist.

Land, *Anecdota Syriaca* I (*Lugd. Bat.* 1862) syr. Text S. 64—73, lat. Uebers. S. 156—164, Anm. S. 198—205. — Frankenberg, Die Schrift des Menander, *Land. anecd. syr.* I, S. 64 ff., ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XV, 1895, S. 226—277).

Die sogenannten *Γνῶμαι μονόστιχοι* des Menander existiren in verschiedenen stark von einander abweichenden Redactionen (W. Meyer hat 25 Handschriften untersucht, welche 8 verschiedene Sammlungen darstellen, s. am unten angef. Ort S. 403). Die Sammlungen sind verwandt mit dem Florilegium des Stobäus. Aus letzterem lässt sich nachweisen, dass sie echte Verse des Menander, Euripides und anderer griechischer Dramatiker enthalten. Ohne Zweifel liegt eine umfangreichere Ursammlung zu Grunde. Erst in den späteren Auszügen sind die Namen der wirklichen Autoren weggelassen und das Ganze dem Menander zugeschrieben worden. — Gedruckt sind die *Γνῶμαι μονόστιχοι* u. A. in Meineke's grosser Ausgabe der *Fragmenta Comicorum Graecorum* Bd. IV, 1841, *p.* 340—374, und in dessen kleinerer Ausgabe (*Fragmenta Comicorum Graecorum ed. minor*) 1847 (über die Art, wie hier verschiedene Handschriften combinirt sind, s. W. Meyer S. 400 f., woselbst auch die anderen Ausgaben genannt sind). — Vgl. Wilh. Meyer, Die Urbinatische Sammlung von Spruchversen des Menander, Euripides und Anderer (Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Classe, XV. Bd. II. Abth. 1880, S. 397—449). Sternbach, *Curae Menandreae* (Verhandlungen der Akademie zu Krakau, philol. Abth. II. Serie, 2. Bd. 1893, S. 168—245). Jagić, Die Menandersentenzen in der altkirchenslavischen Uebersetzung (Sitzungsber. der Wiener Akademie, philos.-hist. Classe Bd. CXXVI, 1892). — Ueber die verwandte gnomologische Literatur überhaupt: Krumbacher, Gesch. der byzantin. Litteratur 2. Aufl. 1897, S. 600—602 (mit reichen Literaturnachweisen).

Verschieden von den *Γνῶμαι μονόστιχοι* ist die sogenannte *Comparatio Menandri et Philistionis* (*Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος σύγκρισις*). Sie ist ebenfalls in verschiedenen stark abweichenden Redactionen erhalten. Drei hat (nach mangelhaften früheren Publicationen) Studemund herausgegeben im Breslauer *Index lectionum* 1887 (*Menandri et Philistionis Comparatio cum appendicibus edita*); über eine vierte s. Wilh. Meyer, Die athenische Spruchrede des Menander und Philistion (Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Classe XIX. Bd. I. Abth. 1891, S. 225—295). Diese „Spruchrede" hat mit dem echten Menander nichts zu thun. Nach Meyer (S. 271) ist sie ein Erzeugniss des 4.—6. Jahrh. n. Chr. In der vorauszusetzenden Urgestalt (die in den vorhandenen Texten z. Th. alterirt ist) behandelten je zwei Verspaare als Rede und Gegenrede zweier Personen denselben Gegenstand. Die eine Reihe von Verspaaren wird dem Menander in den Mund gelegt, da er bereits als Dichter der Lebensweisheit berühmt war.

8. Kleinere Stücke, vielleicht jüdischen Ursprungs, unter heidnischen Namen.

1. Heraklitische Briefe? — Eine beliebte Literaturgattung im späteren Alterthum war u. A. auch die Epistolographie. Man

sammelte die Briefe hervorragender Rhetoren und Philosophen als Mittel der allgemeinen Bildung. Man verfasste aber auch fingirte Briefe unter dem Namen berühmter Männer, im Wesentlichen zu demselben Zweck, um unterhaltende und belehrende Lectüre zu schaffen. Zu der zahlreichen Gattung der letzteren Art gehören auch neun angebliche Briefe des Heraklit, welchen Bernays eine eingehendere Untersuchung gewidmet hat. In zweien derselben, dem vierten und siebenten, glaubt Bernays die Hand eines „bibelgläubigen“ Verfassers erkennen zu können; und zwar in der Art, dass der vierte von ihm nur interpolirt, der siebente aber ganz von ihm verfasst wäre. Norden hält es für möglich, dass auch der vierte Brief ganz jüdisch-christlichen Ursprungs ist. Die herbe Polemik gegen die Verehrung der Götterbilder im vierten Briefe klingt allerdings jüdisch oder christlich, und ebenso die strenge Moralpredigt im siebenten Briefe, in welchem namentlich auch der Genuss „lebenden“, d. h. blutigen Fleisches gerügt wird (*τὰ ζῶντα κατεσθίετε,* vgl. über das betreffende jüdische und christliche Verbot Apostelgesch. 15, 29 und oben S. 128). Es muss jedoch, wie Bernays selbst anerkennt, dahingestellt bleiben, ob dieser „bibelgläubige“ Verfasser ein Jude oder Christ war. Auch genügt vielleicht die Annahme jüdisch-christlicher Interpolationen. Völlig unbeweisbar ist die Meinung Edm. Pfleiderer's, dass speciell der Verfasser der *Sapientia Salomonis* den vierten und siebenten Brief, auch den fünften und sechsten und vielleicht alle geschrieben habe.

Gesammt-Ausgabe der *epistolographi: Hercher, Epistolographi Graeci recensuit etc., Paris, Didot* 1873. — Vgl. über diese Literaturgattung überhaupt: *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* I, 662—703. *Westermann, De epistolarum scriptoribus Graecis P.* I—VIII, *Lips.* 1851—1855. Nicolai, Griechische Literaturgeschichte 2. Aufl. II, 2 (1877), S. 502 ff. Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 579—601. Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 187 ff.

Separat-Ausgabe der heraklitischen Briefe: *Westermann, Heracliti epist. quae feruntur, Lips.* 1857 (Universitätsprogramm). Auch in *Bywater, Heracliti Ephesii reliquiae, Oxford* 1877, neue Ausg. 1887. — Untersuchungen: Bernays, Die heraklitischen Briefe, ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur (Berlin 1869), S. 26 ff. 72 ff. 110 f. (mit dem Text der Briefe und deutscher Uebersetzung). — Norden, Der vierte heraklitische Brief (Jahrbb. für class. Philol., Supplementbd. XIX, 1893, S. 386—392). — Wendland in: Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion von Wendland und Kern 1895, S. 39 f. (der siebente Brief nicht nothwendig jüdisch-christlich). — Edm. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus (1886) S. 327—348, 356—365. Ders., Die pseudoheraklitischen Briefe und ihr Verfasser (Rhein. Museum Bd. 42, 1887, S. 153—163). Ders., Zur Identität des Verfassers von *Sapientia Salomonis* und pseudoheraklitischen Briefen (Jahrbb. für prot. Theol. 1889, S. 319 f.).

2. Ein Diogenesbrief? — Unter den einundfünfzig angeblichen Briefen des Diogenes glaubt Bernays einen, den achtundzwanzigsten, auf denselben Ursprung zurückführen zu können, wie den siebenten heraklitischen. Er enthält allerdings eine ähnliche Moralpredigt wie dieser, kann aber, wie Norden und Capelle gezeigt haben, recht wohl von einem Cyniker herrühren.

Bernays, Lucian und die Kyniker (Berlin 1879) S. 96—98. — Norden, Der 28. Brief des Diogenes (Jahrbb. für class. Philol. Supplementbd. XIX, 1893, S. 392—410). — *Capelle, De Cynicorum epistulis, Diss. Gottingae* 1896, *p.* 25—28. — Den Text s. in sämmtlichen Ausgaben der *epistolographi*, z. B. bei *Hercher, Epistolographi Graeci p.* 241—243. Zur Textkritik: *Schafstaedt, De Diogenis epistulis. Gottingae* 1892.

3. Hermippus? — Hermippus Callimachius, der unter Ptolemäus III und IV, also in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Chr. lebte, hat eine grosse Zahl von Lebensbeschreibungen berühmter Männer verfasst. Unter den daraus erhaltenen Notizen erregen zwei unsere Aufmerksamkeit. Nach *Origenes contra Cels.* I, 15 war in dem ersten Buch „über die Gesetzgeber" gesagt, dass Pythagoras seine Philosophie von den Juden genommen habe (*Λέγεται δὲ καὶ Ἕρμιππον ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν ἱστορηκέναι, Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἕλληνας ἀγαγεῖν*). Nach *Josephus contra Apion.* I, 22 war eine ähnliche Behauptung in dem ersten Buch „über Pythagoras" enthalten. Doch ist die Notiz des Josephus viel specieller und genauer als die des Origenes. Nach Josephus hat nämlich Hermippus berichtet, dass Pythagoras gelehrt habe, „nicht über eine Stelle zu gehen, wo ein Esel in die Kniee gesunken, und sich trüben (oder salzigen?) Wassers[174]) zu enthalten und jede Lästerung zu meiden"; und hierzu hat dann Hermippus bemerkt: „dieses that und lehrte Pythagoras, indem er die Meinungen der Juden und Thraker nachahmte und sich aneignete" (*ταῦτα δ' ἔπραττε καὶ ἔλεγε τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρακῶν δόξας μιμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτόν*). Hermippus hat also nicht die Philosophie des Pythagoras überhaupt, sondern nur jene speciellen Lehren als von den Juden entlehnt bezeichnet. Denn die bei Josephus fol-

174) *τῶν διψίων ὑδάτων* ist schwierig, da *δίψιος* sonst „durstig" heisst oder „trocken" (z. B. vom Erdboden). Der alte Lateiner übersetzt *ab aqua faeculenta*, denkt also an stagnirendes Wasser (das in der That nach jüdischem Gesetz nicht zu den Waschungen gebraucht werden durfte). Gutschmid, Kleine Schriften IV, 559 erklärt „durstig machend", weil auch *διψώδης* und *διψητικός* sowohl für durstig als für dursterregend gebraucht werde, und versteht darunter salziges Wasser, das den ägyptischen Priestern verboten war.

genden Worte λέγεται γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος πολλὰ τῶν παρὰ Ἰουδαίοις νομίμων εἰς τὴν αὐτοῦ μετενεγκεῖν φιλοσοφίαν sind nicht mehr Worte des Hermippus, sondern des Josephus. — In der von Josephus referirten Fassung enthalten die Worte des Hermippus nichts, was dieser nicht wirklich geschrieben haben könnte. Anders steht es mit dem Referat des Origenes. Wenn dieses genau wäre, müsste man annehmen, dass ein Jude die Schrift des Hermippus interpolirt hätte. Aber Origenes selbst deutet ja an, dass er die Schrift des Hermippus gar nicht angesehen hat; er sagt nur: „Hermippus soll berichtet haben". Höchst wahrscheinlich fusst er dabei lediglich auf der uns bekannten Josephusstelle, die er nur ungenau wiedergiebt. Seine Abhängigkeit von Josephus ist um so wahrscheinlicher, als er ausser Hermippus auch noch den Hekatäus nennt, wie Josephus. Ja ein paar Sätze weiter (I, 16) erwähnt er ausdrücklich das Werk des Josephus! Erkennt man aber die Abhängigkeit des Origenes in der Auswahl der Autoritäten an, so kann man nicht trotzdem (wie Gutschmid thut) die Selbständigkeit seines Citates festhalten, weil das Werk „über die Gesetzgeber" verschieden sei von dem „über Pythagoras". Letzteres Argument ist gegenüber den übrigen zu schwach. — Wir haben also hier nicht eine jüdische Fälschung, sondern nur ein ungenaues Referat des Origenes zu constatiren.

C. Müller, *Fragm. hist. graec.* III, 35—54 hat beide Stellen unter die echten Fragmente des Hermippus aufgenommen (*fr.* 2 und 21). Ebenso *Reinach*, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895, *p.* 39 *sq.* — Vgl. sonst: Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 219 f. *Kellner*, *De fragmentis Manethonianis* (1859) *p.* 42. Hilgenfeld, Einl. in das N. T. S. 168 Anm. Freudenthal, Alex. Polyh. S. 178, 192. J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 161 ff. Gutschmid, Kleine Schriften IV, 557 f.; dazu Theol. Litztg. 1894, 147 f. Willrich, Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung 1895, S. 59 f.

4. Numenius? — Der Pythagoreer und Platoniker Numenius (gegen Ende des zweiten Jahrh. nach Chr.) hat als echter Vorläufer des Neuplatonismus auch die heiligen Schriften der Juden, ja die jüdische Tradition (z. B. über Jannes und Jambres, s. oben S. 292 f.) gekannt und in seiner Art benützt. Am bestimmtesten bezeugt dies Origenes, welcher *contra Cels.* IV, 51 sagt, er wisse, dass Numenius „an vielen Stellen seiner Schriften Aussprüche des Moses und der Propheten anführe und sie auf überzeugende Weise allegorisch erkläre, wie z. B. in dem sogenannten Epops und in den Büchern über die Zahlen und in denen über den Raum" (ἐγὼ δ' οἶδα καὶ Νουμήνιον πολλαχοῦ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ

ἐκτιθέμενον τὰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν καὶ οὐκ ἀπιθάνως αὐτὰ τροπολογοῦντα, ὥσπερ ἐν τῷ καλουμένῳ Ἔποπι καὶ ἐν τοῖς „περὶ ἀριθμῶν“ καὶ ἐν τοῖς „περὶ τόπου“). Vgl. auch *Orig. c. Cels.* I, 15; Zeller, | Philos. d. Griechen III, 2, 217 f. Wir haben keinen Grund, diesem Zeugnisse zu misstrauen. Trotzdem ist es nicht glaublich, dass Numenius geradezu den Ausspruch gethan haben sollte: *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων,* welchen Clemens Alexandrinus und Andere ihm zuschreiben[175]). Wenn derselbe wirklich in einer Schrift des Numenius gestanden hätte, würde er wohl auf Rechnung eines jüdischen Bearbeiters zu setzen sein. Den wirklichen Sachverhalt ersehen wir aber aus Eusebius, welcher nur sagt, dass jener Ausspruch dem Numenius zugeschrieben werde, nämlich durch die mündliche Tradition[176]). Der Ausspruch ist also nicht eine jüdische Fälschung, sondern nur eine der mündlichen Ueberlieferung angehörige Zuspitzung der wirklichen Anschauung des Numenius.

Vgl. über unsere Frage: Freudenthal, Alex. Polyhistor S. 173 Anm. *Reinach, Textes etc. p.* 175 *not.* — Ueber Numenius überhaupt: Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 216—223.

5. Hermes Trismegistus? — Der Gott Hermes und zwar als Trismegistus ist zuerst von den Aegyptern zu einem Schriftsteller gemacht worden. Nach *Clemens Alex. Strom.* VI, 4, 37 gab es 42 Bücher des Hermes, von welchen 36 die gesammte Philosophie der Aegypter enthielten, die übrigen 6 der Heilkunde gewidmet waren. *Tertullian. de anima c.* 2 u. 33 kennt Bücher des *Mercurius Aegyptius,* welche eine platonisirende Psychologie lehrten. Schon aus letzterem Umstande sieht man, dass namentlich die späteren Platoniker sich dieses Pseudonyms bemächtigt haben. Und so sind denn auch die uns erhaltenen Hermes-Schriften neuplatonischen Ursprungs. Sie werden zuerst von Lactantius citirt und stammen wahrscheinlich aus dem dritten Jahrhundert nach Chr. Ihre Stellung zu den heidnischen Volksreligionen ist eine durchaus positive. „Gerade die Vertheidigung der nationalen, und insbesondere der ägyptischen Religion ist einer ihrer wesentlichsten Zwecke“ (Zeller III, 2, 234 f.). Doch sind nicht alle Stücke von demselben Verfasser, und auch nicht alle heidnischen Ursprungs. Es ist aber nicht

175) *Clem. Alex. Strom.* I, 22, 150. *Hesychius Miles.* bei *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 171. *Suidas, Lex. s. v. Νουμήνιος.*

176) *Euseb. Praep. ev.* XI, 10, 14 *ed. Gaisford: Εἰκότως δῆτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται, δι᾽ οὗ φάναι μνημονεύεται, τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;*

nachweisbar, dass jüdische Hände bei Erzeugung dieser Literatur mitgewirkt haben. Vielmehr scheint das, was nicht heidnischen Ursprungs ist (c. 1 und 13 des sog. Poemander), christlich zu sein.

Neueste Ausgabe: *Hermetis Trismegisti Poemander ed. Parthey, Berol.* 1854 (ohne den lat. Asklepius und ohne die Fragmente bei Stobäus). Deutsche Uebersetzung: Hermes Trismegists Poemander, übers. von Tiedemann, Berlin 1781. — Vgl. über die Person des Hermes Trismegistus: Pietschmann, Hermes Trismegistos, Leipzig, Dissertat. 1875. Ueber diese ganze Literatur: *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* I, 46—94. Bähr in Pauly's Real-Enc. III, 1209—1214. *Migne, Dictionnaire des apocryphes t.* II, 1858, *col.* 258—263. *Masson, Journal of Sacred Literature and Biblical Record, New Series vol.* X, 1867, *p.* 22—47. Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Philosophie I (4. Aufl. 1871) S. 256. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Philos. 3. Aufl. 1878, Bd. I, S. 179—182. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 224—235. (Erdmann und Zeller haben erst in den angeführten neueren Auflagen ihrer Werke den Hermes-Schriften eine eingehendere Darstellung gewidmet.) Bergk, Griechische Literaturgeschichte Bd. IV, 1887, S. 571—578. — Ueber den nur lateinisch (unter den Werken des Apuleius) erhaltenen Dialog Asklepius s. die Literatur bei Teuffel, Gesch. der röm. Litt. § 367, 7.

VIII. Der Rhetor Cäcilius von Calacte.

Unter den griechischen Literaten in Rom begegnen uns mehrfach auch Freigelassene, die, aus dem Oriente stammend, als Sklaven nach dem Abendlande gekommen waren und dort nach Erlangung der Freiheit durch ihre gelehrte Thätigkeit sich ein gewisses Ansehen erwarben. Einer aus dieser Classe, Cäcilius von Calacte, mag hier noch genannt werden, da er wahrscheinlich jüdischer Herkunft war und seine Herkunft auch später nicht ganz verleugnet zu haben scheint.

Athenäus nennt ihn zweimal gleichlautend (VI *p.* 272$^{\text{f}}$, XI *p.* 466$^{\text{a}}$) *Καικίλιος ὁ ῥήτωρ ὁ ἀπὸ Καλῆς ἀκτῆς*. Die Stadt *Καλὴ ἀκτή*, oder zusammengezogen Calacte, lag an der Nordküste Siciliens. Cäcilius heisst daher auch *Σικελιώτης*. Die beiden Schriften, welche Athenäus von ihm erwähnt, sind historischer Art, VI *p.* 272$^{\text{f}}$: *περὶ τῶν δουλικῶν πολέμων* (über die Sklavenkriege in Sicilien) und XI *p.* 466$^{\text{a}}$: *περὶ ἱστορίας*. Am bekanntesten ist er aber als Schriftsteller über rhetorische Themata. Er gehörte mit seinem Freunde Dionysius von Halicarnassus zu den ersten Vertretern des „Atticismus" und wird als Fachgelehrter von Späteren häufig citirt, namentlich in der dem Longinus fälschlich zugeschriebenen Schrift *περὶ ὕψους*, in Quintilian's *Institutio* und in

der unter Plutarch's Namen gehenden Schrift *de decem oratoribus*[177]). Longinus' Schrift *περὶ ὕψους* ist, wie aus dem Eingange erhellt, durch die dasselbe Thema (*περὶ ὕψους*) behandelnde Schrift des Cäcilius veranlasst. Letztere wird von Longinus ungünstig beurtheilt, da sie ihrer Aufgabe nicht genüge. Cäcilius suche zwar durch zahllose Beispiele, wie für Unwissende, zu zeigen, was das Erhabene sei, lehre aber nicht, wie wir es selbst zu einem Fortschritte darin zu bringen vermöchten.

Ueber die Person des Cäcilius giebt einiges Nähere der Artikel bei *Suidas*, *Lexicon s. v. Καικίλιος Σικελιώτης Καλαντιανός· Κάλαντις δὲ πόλις Σικελίας· ῥήτωρ σοφιστεύσας ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ τοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος καὶ ἕως Ἀδριανοῦ, καὶ ἀπὸ δούλων, ὥς τινες ἱστορήκασι, καὶ πρότερον μὲν καλούμενος Ἀρχάγαθος, τὴν δὲ δόξαν Ἰουδαῖος. Βιβλία δὲ αὐτοῦ πολλά* (folgt die Aufzählung der Schriften). *Πῶς δὲ Ἰουδαῖος τοῦτο θαυμάζω. Ἰουδαῖος σοφὸς τὰ Ἑλληνικά.* Der so überlieferte Text des Suidas ist mehrfach corrumpirt. Statt *Καλαντιανός* ist zu lesen *Καλακτῖνος*, statt *Κάλαντις Καλάκτη*. Schwerlich rührt auch das chronologisch unmögliche *καὶ ἕως Ἀδριανοῦ* von Suidas her. Die Angabe, dass Cäcilius unter Augustus in Rom gelebt habe, ist richtig, denn sie wird nicht nur durch andere Stellen des Suidas (*s. v. Ἑρμαγόρας* und *Τιμαγένης*) bestätigt, sondern auch durch das Zeugniss des Dionysius von Halicarnassus, der ihn seinen „Freund" nennt (*Dionys. Halic. ad Cn. Pompejum epistola c.* 3 *fin. opp. ed. Reiske* VI, 777: *ἐμοὶ μέντοι καὶ τῷ φιλτάτῳ Καικιλίῳ δοκεῖ*). Es ist aber auch kein Grund, der Angabe des Suidas zu misstrauen, dass er *ἀπὸ δούλων* abstammte, eigentlich *Ἀρχάγαθος* hiess und *τὴν δόξαν Ἰουδαῖος* war. Wenn etwa sein Vater als jüdischer Sklave von Pompejus nach Rom gebracht und nach Sicilien verkauft worden ist, und wenn hier der Sohn sich griechische Bildung angeeignet hat und von einem Römer Namens Cäcilius freigelassen worden ist, so erklären sich alle Personalien durchaus ungezwungen. Möglich wäre allerdings auch, dass Cäcilius nicht Jude von Geburt, sondern Proselyt war. Aber das *ἀπὸ δούλων* einerseits und der Umstand andererseits, dass in der literarischen Thätigkeit des Cäcilius sein Judenthum sehr zurücktrat, sprechen mehr für unsere Auffassung. Ein Proselyt würde bei einer fruchtbaren Schriftstellerei mehr Eifer für seine neugewonnenen Ueberzeugungen entwickelt haben.

177) *Longinus Περὶ ὕψους* (*ed. Jahn* 1867, *iterum ed. Vahlen* 1887) 1, 1. 4, 2. 8, 1. 4. 31, 1. 32, 1. 8. *Quintilian. Inst.* III, 1, 16. III, 6, 48. V, 10, 7. VIII, 3, 35. IX, 1, 12. IX, 3, 38. 46. 89. 91. 97. Die Stellen aus *Plutarch. de decem oratoribus* s. bei *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 332.

Die Angabe des Suidas, dass Cäcilius Jude war, wird noch durch zwei Gründe unterstützt. 1) In der Schrift *περὶ ὕψους*, in welcher sonst nur Beispiele aus der griechischen Literatur beigebracht werden, findet sich folgende Verweisung auf Moses (IX, 9): *ταύτῃ καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης οὐχ ὁ τυχὼν ἀνήρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θείου δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε*[178]) *κἀξέφηνεν, εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τῶν νόμων „εἶπεν ὁ θεός“ φησι· τί; „γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο“.* Da die Schrift *περὶ ὕψους* nicht von dem Neuplatoniker Longinus herrührt, sondern bedeutend älter ist (wahrscheinlich bald nach Augustus verfasst), so ist diese Verweisung auf Moses höchst auffallend. Manche haben sie daher für eine christliche Interpolation gehalten. Aber ein Christ (oder Jude) würde nicht den Fehler begangen haben, *γενέσθω γῆ καὶ ἐγένετο* zu citiren, was im Text der Genesis gar nicht steht[179]). Das auffallende Citat erklärt sich vielmehr auf andere Weise. Es ist ohnehin wahrscheinlich, dass der Verfasser einen grossen Theil seines Materiales aus der dasselbe Thema behandelnden Schrift seines Vorgängers Cäcilius entnommen hat. Aus ihr stammt daher wohl, wie längst Manche vermuthet haben, auch das biblische Beispiel, welches der heidnische Autor frei und ungenau herübergenommen hat[180]). So wird durch

178) Statt *ἐχώρησε* sind verschiedene Verbesserungen vorgeschlagen worden: *ἐγνώρισε, ἐχώρισε, ἐχορήγησε* (s. die Ausgabe von Jahn-Vahlen), *ἔχρησε* (Vollgraff, *Mnemosyne* XXVI, 1898, S. 123 f.). Diese Aenderungen sind aber unnöthig. *χωρέω* steht im übertragenen Sinne = fassen, erfassen, auffassen, wie *Ev. Matth.* 19, 11. Einige Beispiele aus Plutarch und Aelian geben Passow *s. v. χωρέω* am Schluss und Grimm, *Lex. in N. T. s. v.* Vgl. auch *Pseudo-Philo De mundo* § 1, *Mangey* II, 602: *μυρία ἄλλα, ἃ διὰ μέγεθος ἀνθρώπινος λογισμὸς οὐ χωρεῖ.*

179) Dies hat z. B. auch Bernays geltend gemacht (Monatsberichte der Berliner Akademie 1876, S. 621).

180) Vgl. *Schurzfleischi Animadversiones ad Dionysii Longini περὶ ὕψους commentationem* (*Vitembergae* 1711) *p.* 23: *Si conjectura me non fallit, Longinus fortasse non tam septuaginta seniores legit, quam hoc exemplum e Caecilio Rhetore, qui τὴν δόξαν Ἰουδαῖος σοφὸς τὰ Ἑλληνικὰ vocatur a Suida, mutuatus est.* Ebenso Röper, Philologus I, 1846, S. 630 f. *Martens, De libello περὶ ὕψους, Bonn. Diss.* 1877, *p.* 18 *sq.* Bergk, Griech. Literaturgesch. IV, 553 Anm. 52. *Cumont, Philonis de aeternitate mundi,* 1891, *p.* VII. Reinach, *Revue des études juives t.* XXVI, 1893, *p.* 43 *sq.* Roberts, *The Quotation from Genesis in the De Sublimitate* (*Classical Review* XI, 1897, *p.* 431 — 436 [meint, dass der Verfasser auch eine selbständige Kenntniss der jüdischen Literatur gehabt habe]). — Ueber die freie Citirweise des Verf. überhaupt s. *Hersel, Qua in citandis scriptorum et poetarum locis auctor libelli περὶ ὕψους usus sit ratione. Diss. Berol.* 1884.

das Citat indirect die jüdische Herkunft oder Bildung des Cäcilius bestätigt.

2) Aus Cicero's *Divinatio in Caecilium* und dem Commentar des Pseudo-Asconius zu derselben ist ein Q. Caecilius Niger bekannt, welcher als Schein-Ankläger des Verres auftrat, um den Verres von der ernsthaften Anklage, welche Cicero als Anwalt der Sicilianer gegen ihn erhob, zu befreien. Er war Sicilianer von Geburt und hatte unter Verres als Quästor gedient. Mit Bezug auf Cicero's Process gegen Verres erzählt nun Plutarch folgende Anekdote (*Plutarch. Cicero* 7): Ὅμως δὲ πολλὰ χαρίεντα διαμνημονεύεται καὶ περὶ ἐκείνην αὐτοῦ τὴν δίκην. Βέρρην γὰρ οἱ Ῥωμαῖοι τὸν ἐκτετμημένον χοῖρον καλοῦσιν. Ὡς οὖν ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος ἔνοχος τῷ ἰουδαΐζειν ὄνομα Κεκίλιος ἐβούλετο παρωσάμενος τοὺς Σικελιώτας κατηγορεῖν τοῦ Βέρρου „Τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον“; ἔφη ὁ Κικέρων. Die Verwaltung Siciliens durch Verres fällt in die Jahre 73—71 vor Chr. Sein Quästor Cäcilius kann also schon aus chronologischen Gründen nicht identisch sein mit dem gleichnamigen Rhetor, dessen Blüthezeit unter Augustus fällt. Es scheint aber, dass eine Verwechselung beider stattgefunden hat; denn Plutarch's Angaben über jenen Quästor sind sehr verdächtig. Es ist, wie namentlich Reinach mit Recht ausgeführt hat, sehr unwahrscheinlich: 1) dass ein Freigelassener zum Amt eines Quästors von Sicilien gelangt sein soll, und 2) dass Cicero von dem Judenthum des Cäcilius in seiner Streitrede gegen ihn nichts erwähnt haben sollte, wenn dies eine Thatsache wäre. Eine solche Herkunft seines Gegners wäre ihm doch ein willkommener Anlass zum Spott gewesen. Aber es findet sich keine Anspielung darauf. Dagegen sind beide Thatsachen, die Herkunft ἀπὸ δούλων und das Judenthum, für den späteren Rhetor durch Suidas ausreichend bezeugt. Da beide Sicilianer waren, so ist eine spätere Verwechselung der gleichnamigen Männer leicht begreiflich. Das Witzwort *Quid Judaeo cum Verre?* wird also nicht von Cicero herrühren, sondern von einem Späteren auf Grund jener Verwechselung ihm in den Mund gelegt sein. Dann darf auch hierin eine Bestätigung für das Judenthum des Rhetors gefunden werden [181].

Die Fragmente des Cäcilius sind gesammelt von *C. Müller*, *Fragmenta historicorum Graecorum* III, 330—333, und *Th. Burckhardt*, *Caecili rhetoris*

181) Eine Verwechselung nimmt z. B. auch Blass an, aber so, dass Plutarch Recht hätte und Suidas Unrecht (Blass, Die griechische Beredsamkeit, S. 174). Das Umgekehrte ist doch zweifellos wahrscheinlicher; denn ein Freigelassener jüdischer Herkunft kann zwar ein gelehrter Literat geworden sein, aber schwerlich römischer Quästor von Sicilien, wenigstens in der Zeit, um welche es sich handelt.

fragmenta, Basileae 1863. — Vgl. überhaupt: Blass, Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus, 1865, S. 169—221 (über Dionysius von Halicarnassus und Cäcilius). — *L. Martens, De libello περὶ ὕψους, Bonnae* 1877 (hierin *p.* 5—22: *de Caecilii libro περὶ ὕψους*). — Bergk, Griechische Literaturgeschichte IV, 1887, S. 553—555. — Rothstein, Caecilius von Kalakte und die Schrift vom Erhabenen (Hermes XXIII, 1888, S. 1—20). — *Weise, Quaestiones Caecilianae, Diss. Berolini* 1888. — *Caccialanza, Cecilio da Calatte e l'elenismo a Roma nel secolo d'Augusto* (*Rivista di filologia anno* XVIII, 1890, *p.* 1—73). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur II, 485. 503 und sonst. — *Th. Reinach, Quid Judaeo cum Verre?* (*Revue des études juives t.* XXVI, 1893, *p.* 36—46). — Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom Bd. I, 1896, S. 93—100. — Brzoska in Pauly-Wissowa's Real-Enc. III, 1174—1188. — *Roberts, Caecilius of Calacte* (*American Journal of Philology* XVIII, 1897, *p.* 302—312).

Longinus' Schrift *περὶ ὕψους* ist zuletzt herausg. von Jahn und Vahlen (1887), und in *Rhetores Graeci ex recognitione L. Spengel, vol.* I *pars* II *ed. Hammer, Lips. Teubner* 1894, *p.* 105—178; in's Deutsche übersetzt von Schlosser (1781) und Meinel (Kempten, Schulprogr. 1895). Ueber den Verfasser handeln (um nur einige Neuere zu nennen): *Coblentz, De libelli περὶ ὕψους auctore*, Strassburg 1888. *Brighentius, De libelli περὶ ὕψους auctore, Patavii* 1896. *Roberts, The greek treatise on the Sublime, its authorship* (*Journal of Hellenic Studies* XVII, 1897, *p.* 189—211) [mit gutem Literaturverzeichniss S. 210 f.].

§ 34. Philo der jüdische Philosoph.

I. Philo's Schriften.

Literatur[1]).

Mangey's Ausgabe der Werke Philo's, die Prolegomena und besonders die den einzelnen Schriften vorangeschickten Anmerkungen.

Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles t. IV (1795) *p.* 721—750.

Scheffer, Quaestionum Philonianarum part. I *sive de ingenio moribusque Judaeorum per Ptolomaeorum saecula. Marburgi* 1829. — Ders., *De usu Philonis in interpretatione Novi Testamenti. Marburgi* 1831.

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie Bd. I (1831) S. 1—113.

1) Die hier genannte Literatur bezieht sich nur auf Philo als Schriftsteller im Allgemeinen; die Literatur über Philo's Lehre s. unten Nr. II; die Literatur über die einzelnen Schriften s. an den betreffenden Orten. — Noch mehr Literatur geben: *Fabricius, Biblioth. graeca ed. Harles* IV, 721 *sqq. Fürst, Bibliotheca Judaica* III, 87—94. *Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum* (8. Aufl. bearb. von Preuss) Bd. I, 1880, S. 546—548. — Vgl. auch *Cohn, The latest researches on Philo of Alexandria* (*Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 24—50).

Creuzer, Zur Kritik der Schriften des Juden Philo (Theol. Stud. und Krit. 1832, S. 3—43 = Deutsche Schriften von Creuzer, III, 2, 1847, S. 407—446).

Dähne, Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo (Theol. Stud. und Krit. 1833, S. 984—1040). — Ders., Art. „Philon" in Ersch und Gruber's Allg. Encyklopädie, Section III Bd. 23 (1847), S. 435—454.

Grossmann, De Philonis Judaei operum continua serie et ordine chronologico Comment. Part. I. II. *Lips.* 1841—1842.

Steinhart, Art. „Philo" in Pauly's Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. Bd. V (1848) S. 1499 ff.

J. G. Müller, Art. „Philo" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XI (1859) S. 578—603. — Ders., Ueber die Texteskritik der Schriften des Juden Philo, Basel 1839 (abgedr. in: J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, 1841, S. 17—45).

Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl. Bd. VI (1868) S. 257—312.

Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Philosophie 4. Aufl. I (1871) S. 240—249.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgesch. 2. Aufl. Bd. II (1875) S. 131—182.

Delaunay, Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain. 2. ed. Paris 1870.

Treitel, De Philonis Judaei sermone. Bresl. 1872 (30 S.).

Siegfried, Die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter (37 S. gr. 4.) 1863. — Ders., Philonische Studien (Merx' Archiv für Erforschung des A. T. II, 2, 1872, S. 143—163). — Ders., Philo und der überlieferte Text der LXX (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1873, S. 217 ff. 411 ff. 522 ff.). — Ders., Zur Kritik der Schriften Philo's (Ebendas. 1874, S. 562 ff.). — Ders., Deutsche Literaturzeitung 1890, 977—979 (Rec. Massebieau's).

Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Gräcität Philo's. Jena 1875.

Nicolai, Griechische Literaturgeschichte 2. Aufl. II, 2 (1877) S. 653—659.

Grätz, Gesch. der Juden Bd. III (3. Aufl. 1878) S. 678—683. 4. Aufl. S. 797—802.

Bernh. Ritter, Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie. Leipzig 1879.

Reuss, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 566—568.

Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (1883) Art. „Philo" und „Religionsphilosophie".

Zöckler, Art. „Philo" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XI (1883) S. 636—649.

Edersheim, Art. „*Philo*" in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography vol.* IV, 1887, *p.* 357—389.

Osk. Holtzmann in Stade's Geschichte des Volkes Israel Bd. II, 1888, S. 521—551.

Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria (= Philol. Untersuchungen, herausg. von Kiessling und Wilamowitz, 11. Heft) 1888.

Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon (*Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, vol.* I, 1889, *p.* 1—91). Vgl. hierüber: Theol. Litztg. 1891, 91—96.

Jessen, De elocutione Philonis Alexandrini, Hamburg, Progr. 1889.

Cohn, Philonis Alex. libellus De opificio mundi 1889, hierin *p.* XLI—LVIII: *Observationes de sermone Philonis.*

Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: Wendland und Kern, Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion, 1895, S. 1—75. — Zahlreiche Einzel-Untersuchungen Wendland's s. unten an den betreffenden Orten.

Ryle, Philo and Holy Scripture or the Quotations of Philo from the books of the Old Testament, London 1895. Dazu: Wendland, Berliner philol. Wochenschr. 1895, Nr. 41.

Unna, Ueber den Gebrauch der Absichtssätze bei Philo von Alexandrien. Würzburg, Diss. 1895.

Cohn's und Wendland's Prolegomena zu ihrer Ausgabe.

Ueber Philo's Septuaginta-Text s. ausser den oben genannten Arbeiten von Siegfried (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873) und Ryle (1895) die älteren Beiträge von Horneman (1773. 1776. 1778, s. Theol. Litztg. 1895, 483) und die neueren von Hatch (*Essays in Biblical Greek* 1889, *p.* 172—174), Conybeare (*Expositor* 1891, *Dec. p.* 456—466, *Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 246—280, VIII, 1896, *p.* 88—122) und Wendland (Philologus LVII, 1898, S. 283—287). Wichtig ist der von Scheil herausgegebene Papyrus-Text zweier Tractate.

Unter den jüdischen Hellenisten nimmt neben Josephus kein Anderer eine gleich hervorragende Stellung ein wie der Alexandriner Philo. Schon wegen des Umfangs der von ihm erhaltenen Schriften ist er für uns der bedeutendste: von keinem Anderen können wir uns auch nur ein annähernd ebenso deutliches Bild seines Denkens, seiner literarischen und philosophischen Bestrebungen machen wie von ihm. Aber auch an sich ist er offenbar der hervorragendste unter all' den Männern, welche jüdischen Glauben mit hellenischer Bildung zu vermählen, den Juden die Bildung der Griechen und den Griechen die religiöse Erkenntniss der Juden zu vermitteln sich bestrebten. Kein anderer jüdischer Hellenist hat sich so tief mit der Weisheit der Griechen gesättigt; kein anderer ein gleiches Ansehen in der Geschichte genossen. Zeugniss dafür ist der ungeheure Einfluss, welchen er auf die spätere Zeit, vor allem auf die christliche Theologie, die Erbin der jüdisch-hellenistischen, ausgeübt hat[2]).

Ueber Philo's Leben haben wir nur ein paar spärliche Notizen. Die Behauptung des Hieronymus, er sei aus priesterlichem Geschlechte gewesen[3]), hat in den älteren Quellen keinen Anhaltspunkt: noch Eusebius weiss nichts davon. Nach Josephus[4]) war

2) Ueber das Ansehen, welches Philo im Alterthum genoss, vgl. bes. *Euseb. Hist. eccl.* II, 4, 3: *πλείστοις ἀνὴρ οὐ μόνον τῶν ἡμετέρων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ὁρμωμένων παιδείας ἐπισημότατος.*

3) *De viris illustribus c.* 11 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 847): *Philo Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum.*

4) *Antt.* XVIII, 8, 1.

er ein Bruder des Alabarchen **Alexander** und gehörte demnach zu einer der vornehmsten Familien der alexandrinischen Judenschaft[5]). Das | einzige chronologisch zu fixirende Datum aus seinem Leben ist seine Betheiligung an der Gesandtschaft an Caligula im J. 40 nach Chr., über welche er selbst in der Schrift *De Legatione ad Cajum* Bericht erstattet hat. Da er damals schon in vorgerücktem Alter stand[6]), so mag er etwa um d. J. 20—10 vor Chr. geboren sein. Sonst finden sich in seinen Schriften nur wenige biographische Andeutungen[7]). Historisch werthlos ist die christliche Legende, dass er zur Zeit des Claudius mit Petrus in Rom zusammengetroffen sei[8]).

Von den zahlreichen **Werken** Philo's ist Manches verloren. Doch scheint sich, dank der Beliebtheit Philo's bei den Kirchenvätern und christlichen Theologen, wenigstens die Hauptmasse erhalten zu haben. Von den **Gesammt-Ausgaben** ist diejenige von **Mangey** bis jetzt (so lange die von Cohn und Wendland noch unvollendet ist) die werthvollste[9]). Unter dem später Hinzuge-

5) Mit Unrecht haben Ewald (Gesch. VI, 259) und Zeller (Philos. der Griechen 3. Aufl. III, 2, 339) die Angabe des Josephus verworfen und den Philo für den Oheim Alexanders erklärt, weil in der von *Aucher* herausgegebenen Schrift *De ratione animalium* S. 123 f. 161 (im 8. Bdchen der Richter'schen Ausgabe) ein Neffe Philo's Namens Alexander erwähnt wird. Es ist dort nirgends gesagt, dass dieser Alexander der Alabarch gewesen sei.

6) Er bezeichnet sich (*Legat. ad Cajum* § 28, *Mang.* II, 572) als *φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν.* In dem Eingang seiner wohl bald darnach verfassten Schrift (§ 1, *Mang.* II, 545) nennt er sich *γέρων.*

7) *Leg. Allegor.* II § 21 (*Mang.* I, 81 *fin.*): *Καὶ γὰρ ἐγὼ πολλάκις καταλιπὼν μὲν ἀνθρώπους συγγενεῖς καὶ φίλους καὶ πατρίδα καὶ εἰς ἐρημίαν ἐλθών, ἵνα τι τῶν θέας ἀξίων κατανοήσω, οὐδὲν ὤνησα.* — *Ibid.* III § 53 (*Mang.* I, 118 *init.*): Theilnahme an Festgelagen. — *De special. legibus* II [richtiger III] § 1 (*Mang.* II, 299): Beschäftigung mit der Philosophie. — *Fragm. de providentia* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 14, 64 *ed. Gaisford* (*Mang.* II, 646, nach dem Armenischen bei *Aucher p.* 116): Festreise nach Jerusalem.

8) *Euseb. Hist. eccl.* II, 17, 1. *Hieronymus, De viris illustr. c.* 11 (*opp. ed. Vallarsi* II, 847). *Photius, Bibliotheca cod.* 105. *Suidas, Lex. s. v.* **Φίλων** (wörtlich nach der griech. Uebersetzung des Hieronymus).

9) Ueber die Ausgaben der Werke Philo's (oder einzelner Theile) und der Uebersetzungen vgl. *Fabricius-Harles Biblioth. gr.* IV, 746—750. *S. F. W. Hoffmann, Lexicon bibliogr. t.* III *p.* 231 *sqq.* *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 87—92. *Graesse, Trésor de livres rares et précieux t.* V (1864) *p.* 269—271. *Cohn, Proleg.* zu seiner Ausg. *vol.* I *p.* LXX—LXXXII. — Die *editio princeps* ist: *Φιλωνος Ιουδαιου εις τα του Μωσεως κοσμοποιητικα, ιστορικα, νομοθετικα. Του αυτου μονοβιβλα. Philonis Judaei in libros Mosis de mundi opificio, historicos, de legibus. Ejusdem libri singulares. Ex bibliotheca regia. Parisiis, ex officina Adriani Turnebi.* 1552. *fol.* — Zur Ergänzung dieser noch

kommenen sind die von Aucher herausgegebenen nur armenisch erhaltenen Werke Philo's bei weitem | das Wichtigste[10]). Griechische Stücke von grösserem oder geringerem Umfange gaben Mai[11]), Grossmann[12]) und Tischendorf[13]). Verschiedenartige hand-

sehr unvollständigen Ausgabe dienten zunächst mehrere Publicationen von Höschel (*Francof.* 1587. *Augustae Vindel.* 1614). — Gesammt-Ausgaben erschienen ferner zu Genf 1613 *fol.*, Paris 1640 *fol.*, Frankfurt 1691 *fol.* (die Frankfurter ist nur ein Nachdruck der Pariser mit genauer Uebereinstimmung der Seitenzahlen). — Einen bedeutenden Fortschritt bezeichnet die Ausgabe von Mangey, 2 Bde. London 1742 *fol.* Sie ist die erste, die auf umfassenderer Vergleichung der Handschriften beruht, auch vollständiger als die früheren. — Unvollendet blieb die Ausg. von Pfeiffer, Bd. 1—5, Erlangen 1785—1792, 2. Ausg. 1820 (sie enthält nur, was bei Mangey Bd. I und II, 1—40 steht). — Ueber die Mängel der Ausgaben von Mangey und Pfeiffer s. Creuzer, Stud. und Krit. 1832, S. 5—17. J. G. Müller, Ueber die Texteskritik der Schriften des Juden Philo, Basel 1839, S. 5 ff. (abgedr. in: J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, 1841, S. 18 ff.). Des Letzteren Tadel ist aber nicht überall berechtigt. Günstiger urtheilt Cohn a. a. O. Vgl. auch Cohn's Separat-Ausgabe von *De opif. mundi p.* XXV—XXXV,

10) Sie erschienen in zwei Bänden unter besondern Titeln: 1) *Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti,* I. *et* II. *de providentia et* III. *de animalibus, ex Armena versione etc. nunc primum in Latium* [*sic*] *fideliter translati per Jo. Bapt. Aucher. Venetiis* 1822. — 2) *Philonis Judaei paralipomena Armena, libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsone, alter de Jona, tertius de tribus angelis Abraamo apparentibus, opera hactenus inedita ex Armena versione etc. nunc primum in Latium fideliter translata per Jo. Bapt. Aucher. Venetiis* 1826.

11) Es kommen hier in Betracht: 1) *Philo et Virgilii interpretes.* Darin: *Philonis Judaei de cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Jona, editore ac interprete Angelo Maio. Mediolan.* 1818. — 2) *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomus* IV, *curante Angelo Maio, Romae* 1831 (enthält: *p.* 402—407: *Philonis de cophini festo, p.* 408—429: *Philonis de honorandis parentibus, p.* 430—441: *Philonis ex opere in Exodum selectae quaestiones*). — 3) *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio, tom.* VII, *Romae* 1833 (enthält: *P.* 1 *p.* 74—109 Proben aus dem sog. Florilegium des Leontius und Johannes mit zahlreichen kleinen Fragmenten Philo's). — 4) *Philonis Judaei, Porphyrii philosophi, Eusebii Pamphili opera inedita.* Darin: *Philonis Judaei de virtute ejusque partibus, ed. Ang. Maius. Mediolan.* 1816 (diese Schrift, die in der von Mai benützten Mailänder Handschrift den Namen Philo's trägt, wird in anderen Handschriften dem Gemistus Pletho zugeschrieben und ist unter dessen Namen längst gedruckt, wie Mai selbst nachträglich bemerkte; s. Leipziger Litteraturzeitung 1818, Nr. 276).

12) *Grossmann, Anecdoton Graecum Philonis Judaei de Cherubinis Exod.* 25, 18. *Lips.* 1856 (dieses vermeintliche *Anecdoton* aus *cod. Vat. n.* 379 ist bereits im J. 1831 gedruckt bei *Mai, Classicorum auctorum tom.* IV *p.* 430—441, wovon freilich auch Tischendorf noch im J. 1868 nichts gewusst hat, vgl. dessen *Philonea p.* XIX *sq.*).

13) *Tischendorf, Anecdota sacra et profana* (*ed.* 2, *Lips.* 1861) *p.* 171—

schriftliche Materialien hat Pitra mitgetheilt[14]). Eine reichhaltige Sammlung der kleineren Fragmente, welche in gedruckten und ungedruckten Florilegien und Catenen zerstreut sind, hat Harris veranstaltet[15]). Neuen Ertrag brachten die handschriftlichen Forschungen Wendland's[16]). Auf einige kleine Fragmente bei byzantinischen Chronisten hat Praechter aufmerksam gemacht[17]). Die Textkritik einzelner Schriften wurde gefördert durch die Separatausgaben von Cohn[18]) und Cumont[19]), durch die von Conybeare besorgte Herausgabe armenischer Texte (Venedig 1892) und besonders durch Scheil's Publication des Textes zweier Tractate nach einer in Coptos in Ober-Aegypten gefundenen Papyrus-Handschrift des sechsten Jahrhunderts n. Chr.[20]). — Die zunächst nach

174. — Besonders aber: *Tischendorf, Philonea, inedita altera, altera nunc demum recte ex vetere scriptura eruta. Lips.* 1868. — Emendationen zum Tischendorf'schen Texte giebt *Holwerda* in den *Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, tweede reeks derde deel, Amsterdam* 1873, *p.* 271—288. Ebendas. *Derde reeks eerste deel* 1884, *p.* 274—286.

14) *Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata, tom.* II (1884) *p.* XXII *sq.* 304—334. — Pitra giebt hier: 1) Philo-Fragmente aus dem Florilegium des *codex Coislinianus* 276 (*p.* 304—310). 2) Philo-Fragmente aus verschiedenen vaticanischen Handschriften (*p.* 310—314). 3) Ein Verzeichniss der Philo-Handschriften in der vaticanischen Bibliothek, sowie ein Verzeichniss der einzelnen Schriften Philo's, welche in diesen Handschriften enthalten sind (*p.* 314—319). 4) Mittheilungen über verschiedene alte und neuere lateinische Uebersetzungen Philo's (*p.* 319—334).

15) *Harris, Fragments of Philo Judaeus, newly edited. Cambridge* 1886. — Harris giebt ungedruckte Fragmente aus einem Pariser Codex der *Sacra parallela* (*cod. Reg.* 923). Der Hauptwerth seiner Arbeit besteht aber in der Sammlung und Sichtung der bis dahin an den verschiedensten Orten bereits gedruckten kleinen Fragmente.

16) Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift *De sacrificiis Abelis et Caini,* Berlin 1891. — Ueber den Inhalt vgl. Theol. Litztg. 1891, 467—471.

17) Praechter, Unbeachtete Philonfragmente (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. IX, 1896, S. 415—426).

18) *Philonis Alexandrini libellus de opificio mundi edidit Leopoldus Cohn. Vratislaviae* 1889. — Hierüber: Wendland, Berliner philol. Wochenschr. X, 1890, *col.* 237—242.

19) *Philonis de aeternitate mundi edidit et prolegomenis instruxit Franciscus Cumont, Berol.* 1891.

20) *Scheil, O. P., Φιλωνος περι του τις ο των θειων εστιν κληρονομος η περι της εις τα ισα και εναντια τομης, Φιλωνος περι γενεσεως Αβελ και ων αυτος τε και ο αδελφος ιερουργουσι, traités réédités d'après un Papyrus du* VI[e] *siècle environ (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique*

Mangey erschienenen Gesammt-Ausgaben haben für die Textkritik nichts geleistet[21]. Eine von Grossmann lange Zeit geplante ist nicht zu Stande gekommen[22]. Dagegen wird die nach umfassenden Vorarbeiten von Cohn und Wendland begonnene neue kritische Ausgabe alle bisherigen Leistungen voraussichtlich weit übertreffen[23]. Zur Ergänzung dieser Ausgabe dienen die von Cohn[24] und Wendland[25] veröffentlichten Beiträge zur Textgeschichte, Textkritik und Exegese.

Für die Herstellung des Textes kommen ausser den griechischen Handschriften[26] namentlich noch folgende indirecte

française au Caire, t. IX, 2e *fasc., Paris* 1893, *p.* 149—215). — Häberlin, Centralbl. für Bibliothekswesen XIV, 1897, S. 396 theilt mit: „nach Wilcken ist die Schrift älter als das 6. Jahrh." Ebenso urtheilt Cohn, Proleg. zu Bd. I seiner Ausgabe S. XLII. Die Handschrift ist also mindestens vier Jahrhunderte älter als alle anderen Philo-Handschriften. Denn der *Seldenianus*, welchen Cohn noch 1892 „bei weitem die älteste aller Philo-Handschriften" nannte (Philologus LI, 1892, S. 267), stammt nach Cohn aus dem 10., nach Anderen aus dem 11. Jahrhundert. — Ueber die Güte des Papyrustextes s. Cohn, Proleg. S. XLVII: *papyrus integritate et praestantia scripturae omnes codices Philonis longe superat.*

21) Die Handausgabe von Richter (8 Bdchen, *Lips.* 1828—1830) enthält ausser dem Mangey'schen Text auch die beiden Publicationen Aucher's und diejenige Mai's vom J. 1818. — Dieselben Texte auch in der Tauchnitz'schen Stereotyp-Ausgabe (8 Bdchn, *Lips.* 1851—1853).

22) Schon im J. 1829 hat Grossmann seine Absicht öffentlich ausgesprochen (*Quaestiones Philoneae* I *p.* 7). Später hat dann namentlich Tischendorf für ihn Material gesammelt, vgl. *Anecdota sacra et profana p.* 171. Cohn, Philologus LI, 274.

23) *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol.* I *edidit Leop. Cohn, Berol.* 1896. *vol.* II *edidit Paulus Wendland, Berol.* 1897. — Gleichzeitig erschien von beiden Bänden auch eine *editio minor.*

24) Cohn, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1891, S. 1043 f. — Ders., Die Philo-Handschriften in Oxford und Paris (Philologus LI, 1892, S. 266—275). — Ders., Zur indirekten Ueberlieferung Philo's und der älteren Kirchenväter (Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 475—492). — Ders., Kritisch-exegetische Beiträge zu Philo (Hermes Bd. 32, 1897, S. 107—148) [Rechtfertigung einzelner Lesarten im 1. Bde. der Ausgabe]. — Ders., Diassorinos und Turnebus (*Satura Viadrina*, Festschrift etc. Breslau 1897, S. 110—121) [zeigt, dass Blatt 3—14 und 413—559 des *cod. Laur.* 85, 10 von Jakob Diassorinos aus der *editio princeps* des Turnebus abgeschrieben sind].

25) Wendland, Philo und Clemens Alexandrinus (Hermes Bd. 31, 1896, S. 435—456). — Ders., Kritische und exegetische Bemerkungen zu Philo (Rhein. Museum LII, 1897, S. 465—504, LIII, 1898, S. 1—36) [Rechtfertigung einzelner Lesarten im 2. Bde. der Ausgabe]. — Ders., Zu Philos Schrift *De posteritate Caini* (Philologus LVII, 1898, S. 248—288).

26) Ueber die griechischen Handschriften s. die Prolegomena in Mangey's Ausgabe, *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* IV, 743—746. *Tischendorf,*

Quellen in Betracht: 1) die armenische Uebersetzung verschiedener Werke, wovon die im Griechischen nicht erhaltenen Werke durch Aucher, die im Griechischen erhaltenen durch Conybeare herausgegeben worden sind[27]). 2) Die sogenannten *Sacra parallela*, d. h. die nach gewissen Rubriken geordnete Blüthenlese aus patristischen Werken (einschliesslich Philo's), deren Verfasser wahrscheinlich Johannes Damascenus ist. Das Originalwerk ist nicht erhalten, wohl aber Auszüge und Umarbeitungen, welche trotz ihrer secundären Gestalt doch ein für die Ueberlieferungsgeschichte der Werke Philo's werthvolles Material darbieten[28]). 3) Die Catenen,

Philonea p. VII—XX. *Pitra, Analecta sacra* II, 314. 316—319 (über die vaticanischen Handschriften). *Cohn, Philonis Al. lib. De opificio mundi p.* I—XXI. Ders., Philologus LI, S. 266—275. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos S. 2—6. Am erschöpfendsten: Cohn's Prolegomena zu Bd. I und Wendland's Prolegomena zu Bd. II ihrer Ausgabe.

27) Näheres s. bei Cohn, Proleg. zu Bd. I seiner Ausgabe S. LII—LIV.

28) Ueber die verschiedenen Recensionen des Werkes und ihr Verhältniss zu einander s. Loofs, Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, 1892; Cohn, Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 480 ff.; ders., Prolegomena zu seiner Philo-Ausgabe Bd. I S. LXIII *sqq.*; und bes. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur hrsg. von Gebhardt und Harnack Bd. XVI, 1 = Neue Folge Bd. I, 1) 1896. Dazu die Referate von Wendland, Theol. Litztg. 1897 Nr. 1, und Loofs, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 366—372. — Nach der erhaltenen Vorrede war das ursprüngliche Werk in drei Bücher getheilt. Das erste Buch handelte von Gott und den göttlichen Dingen, das zweite vom Menschen und den menschlichen Verhältnissen, das dritte, *Παράλληλα* benannt, von den „parallelen" Tugenden und Lastern. Das erste Buch ist in seiner ursprünglichen Anlage, aber stark verkürzt, erhalten im *cod. Coislinianus* 276 zu Paris (Fragmente hieraus hat *Pitra* mitgetheilt); das zweite, ebenfalls in seiner ursprünglichen Anlage, aber noch stärker verkürzt, im *cod. Vaticanus* 1553 (es wird hier als Werk des Leontius und Johannes bezeichnet; Fragmente daraus giebt Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* VII, 1, *p.* 83—109); das dritte ist in seiner ursprünglichen Gestalt nicht erhalten. Die Anordnung der Capitel innerhalb der beiden ersten Bücher ist eine alphabetische. Diese alphabetische Reihenfolge der Rubriken ist in den späteren Recensionen zum Hauptprincip der Anordnung erhoben, indem die Eintheilung in Bücher ganz aufgegeben und die Titel aus allen drei Büchern nach den Buchstaben des Alphabetes durcheinander gemischt wurden. Eine dieser Recensionen ist nach *Vaticanus gr.* 1236 gedruckt in *Johannis Damasceni opera ed. Lequien* II, 274—730 (ein Verzeichniss der hier vorkommenden Philo-Citate s. bei *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* IX, 731). Werthvoller ist eine andere alphabetische Recension, welche im sog. *cod. Rupefucaldinus* erhalten ist (seit 1887 in Berlin, *cod. Phillips* 1450). Einzelne Stücke daraus sind gedruckt bei *Lequien* II, 730—790. Die Zahl der sonst noch vorhandenen Handschriften, welche mannigfach variiren, ist ziemlich gross. — Bei Mangey sind Bd. II, S. 648—660 die Philo-Fragmente aus den beiden von Lequien be-

d. h. die aus Philo und Kirchenvätern excerpirten exegetischen Sammlungen. Für Philo kommt namentlich die in verschiedenen Recensionen vorhandene grosse Catene zum Octateuch in Betracht[29]).

Diese gesammte directe und indirecte Ueberlieferung geht höchst

nützten Sammlungen zusammengestellt unter der Ueberschrift *ex Johannis Damasceni sacris parallelis*. Dann folgen bei Mangey II, 660—670 Philo-Fragmente angeblich aus einem anderen Autor, welchen er *Johannes Monachus ineditus* betitelt. Dieser vermeintliche andere Autor ist aber nichts anderes als der *codex Rupefucaldinus*, aus welchem doch schon ein Theil der bei Lequien gedruckten Fragmente stammt (die Identität beider ist von mir schon in der 2. Auflage dieses Buches als wahrscheinlich angenommen und bald darauf durch die Mittheilungen von Harris bestätigt worden, s. Theol. Litztg. 1886, 482). — Die zahlreichen Philo-Citate in diesen *Sacra parallela* sind in dreierlei Hinsicht werthvoll: 1) sie bieten für die erhaltenen Werke Philo's oft gute Lesarten; 2) sie liefern viele Fragmente aus den verlorenen Schriften; 3) sie geben durch genaue Angabe der Titel der Werke Philo's manche Fingerzeige für deren ursprüngliche Disposition. Diese genauen Titel-Angaben sind freilich in den meisten späteren Recensionen getilgt oder stark verkürzt. Im Wesentlichen erhalten sind sie im *Coislinianus* 276, *Vaticanus* 1553 und im *Rupefucaldinus*. Letzteren habe ich für die Philo-Citate selbst verglichen; aus den beiden ersteren hat Herr Dr. Holl mir das fragliche Material freundlichst zur Verfügung gestellt. Ich bin dadurch in den Stand gesetzt, das für die Benennung und Disposition der Schriften Philo's in Betracht kommende Material nach den Handschriften selbst zu geben.

Auf den *Sacra parallela* des Johannes Damascenus ruhen die ähnlichen Werke des Maximus Confessor und Antonius Melissa (richtiger: die Melissa, d. h. Biene, des Antonius); nur sind in diesen mit den Citaten aus der patristischen Literatur solche aus Profan-Schriftstellern combinirt. Ueber das Verhältniss beider zu Johannes Damascenus s. u. A. auch: Wendland, Theol. Litztg. 1897, Nr. 1. Die Philo-Citate in beiden sind verzeichnet bei *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* IX, 663. 756. — Vgl. über die Florilegien-Literatur überhaupt: *Fabricius-Harles*, *Bibliotheca graeca* IX, 635—759. Nicolai, Griech. Literaturgesch. Bd. III, 1878, S. 309—318. Wachsmuth, Studien zu den griechischen Florilegien, Berlin 1882. Zahn, Forschungen zur Geschichte des Neutestamentl. Kanons Thl. III (1884) S. 7—10. Cohn's Proleg. zu seiner Philo-Ausgabe I S. LXVII ff. Krumbacher, Gesch. der byzantin. Litteratur 2. Aufl. 1897, S. 217. 218. 600—602.

29) Eine Recension dieser Catene ist durch den Griechen Nicephorus gedruckt worden unter dem Titel *Σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν βασιλειῶν, ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου. Lips.* 2 Bände fol. 1772—1773 (gewöhnlich *Catena Nicephori* oder *Catena Lipsiensis* genannt). Cohn hat nach den Vorarbeiten von Wendland es wahrscheinlich gemacht, dass der Verf. des Originalwerkes Prokopius von Gaza war. Vgl. über die für Philo in Betracht kommenden Catenen: *Harris*, *Fragments of Philo Judaeus p.* 4—5. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos S. 29—105. Ders., Prolegomena zu seiner Ausgabe Bd. II, S. XV ff. Cohn, Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 475—480. Dazu Wendland,

wahrscheinlich in der Hauptsache auf die Bibliothek in Cäsarea zurück. Dafür spricht nicht nur eine Notiz in dem Wiener *codex theol. gr.* 29 (s. Cohn's Prolegomena zu Bd. I, S. III *sq.*), sondern namentlich auch der Umstand, dass der Umfang unserer Ueberlieferung nirgends über den dem Eusebius bekannten Bestand hinausgeht. Von denjenigen Werken Philo's, welche Eusebius nicht mehr kannte, fehlt auch uns jede Spur (abgesehen von den Selbstverweisungen in den erhaltenen Werken Philo's).

Die lateinische Uebersetzung der Werke Philo's, welche den meisten Ausgaben (bis zur Pfeiffer'schen einschliesslich) beigegeben ist, stammt von Sigismund Gelenius (1554). Eine französische giebt es von Bellier (1588, revidirt von Morelle 1612), eine englische von Yonge (4 *voll.* 1854—1855). In's Deutsche sind bisher nur wenige Schriften Philo's übersetzt worden[30]).

| Ein ziemlich vollständiges Verzeichniss der Werke Philo's hat bereits Eusebius in seiner Kirchengeschichte aufgestellt[31]). Leider ist dasselbe aber so ungeordnet, dass es für die richtige Classificirung der Werke keine Anhaltspunkte bietet. Man ist in dieser Hinsicht doch fast ausschliesslich auf den Inhalt der Werke

ebendas. S. 490—492. H. Achelis, Hippolytusstudien (= Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, Neue Folge I, 4) 1897, S. 94 ff. Eisenhofer, Procopius von Gaza, 1897, S. 10 ff. — Ueber die Catenen-Literatur überh.: *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* VIII, 637—700. Preuschen in Harnack's Gesch. der altchristl. Litteratur I, 835—842. Krumbacher, Gesch. der byzant. Litteratur 2. Aufl. S. 206 ff. Heinrici Art. „Catenen" in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 754—767. Lietzmann, Catenen, Mittheilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Ueberlieferung, 1897.

30) Näheres über die modernen Uebersetzungen s. bei *Fabricius-Harles* IV, 749. *Fürst, Bibliotheca Judaica* III, 91. Cohn, Prolegomena zu seiner Ausgabe I, S. LXXXI. — In's Deutsche sind eine Anzahl von Schriften Philo's übersetzt in: Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judenthum und Juden in neuen Uebertragungen und Sammlungen, Bd. I, Leipzig 1865. [II enthält Josephus.] III. 1870. IV. 1872. — Nach Cohn, Philologus LI, 274 hat Superint. Otto († 1890) „die meisten Schriften Philo's ins Deutsche übersetzt".

31) *Euseb. Hist. eccl.* II, 18. Lediglich auf diesem Verzeichniss des Eusebius ruhen die Angaben des *Hieronymus, De viris illustr. c.* 11 (*opp. ed. Vallarsi* II, 847 *sq.*). Aus der griechischen Uebersetzung des Hieronymus ist wiederum das Verzeichniss bei *Suidas* (*Lex. s. v.* Φίλων) abgeschrieben, mit nur wenigen eigenen Zuthaten. Einiges Selbständige giebt dagegen *Photius Bibliotheca cod.* 103. 104. 105. — Vgl. überh. die *testimonia veterum* bei *Mangey* I, *p.* XXI—XXIX, und *Cohn, Proleg.* zu Bd. I, *p.* LXXXXV—CXIII. Werthvoll sind namentlich auch die grossen Fragmente aus verschiedenen philonischen Schriften in der *Praep. evang.* des Eusebius.

selbst angewiesen. Bei sorgfältiger Beachtung desselben zeigt sich nun evident, dass sie keineswegs eine so zusammenhangslose Masse bilden, wie es nach den Ueberschriften in den Ausgaben erscheint. Die grosse Mehrzahl sind vielmehr nur Unterabtheilungen einiger weniger grosser Hauptwerke. Und zwar lassen sich, wie besonders Ewald richtig erkannt hat, drei Hauptwerke über den Pentateuch unterscheiden, die allein mehr als drei Viertel alles dessen umfassen, was uns von Philo erhalten ist[32]).

I) Eine verhältnissmässig kurzgefasste katechetische Erklärung des Pentateuches in Form von Fragen und Antworten sind die *Ζητήματα καὶ λύσεις*, *Quaestiones et solutiones*, die erst durch die Publicationen Aucher's aus dem Armenischen | in grösserem Umfange bekannt geworden sind. Philo hatte die Absicht, in diesen *Quaestiones et solutiones* den ganzen Pentateuch zu behandeln[33]). Wie weit er seine Absicht ausgeführt hat, ist nicht sicher zu ermitteln. Dem Eusebius hat das Werk nur für Genesis und Exodus vorgelegen (*H. E.* II, 18, 1 und 5); und auch die erhaltenen Texte, wie die zahlreichen Citate in den *Sacra parallela* erstrecken sich fast ausschliesslich auf jene beiden Bücher. Die geringen Spuren, welche für eine weitere Fortsetzung sprechen, werden daher mit Vorsicht aufzunehmen sein[34]). — Von der Erklärung der Genesis sind sechs Bücher sicher nachweis-

32) Für die richtige Classificirung der Werke Philo's haben mehr oder weniger gute Beiträge geliefert: Mangey, Fabricius, Gfrörer, Dähne, Grossmann, Ewald, Siegfried, Oskar Holtzmann, Massebieau, Wendland in den oben genannten Werken und Abhandlungen (Siegfried in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1874, S. 562 ff.; Wendland, Neu entdeckte Fragmente 1891). Unbrauchbar sind dagegen die willkürlich zurechtgemachten Uebersichten von J. G. Müller und Zöckler; unpräcise auch Steinhart und Hamburger. Das Stärkste an Confusion leistet Hausrath II, 152—154.

33) *Quaest. in Genes.* IV § 123 (nach dem Armenischen): *Quae vero ratio sit istorum, dicetur, quum benedictiones examinemus.* Gemeint sind die Segenssprüche am Ende des Deuteronomiums. S. Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 7.

34) Grossmann (*De Phil. Jud. operum continua serie* I *p.* 25) und Ewald (Gesch. VI, 294 f.) nehmen an, dass sich das Werk auch auf die drei letzten Bücher des Pentateuches erstreckt habe. Das ist jedenfalls zu weitgehend. Doch finden sich im *cod. Vaticanus* 1553 der *Sacra parallela* dre Citate mit der Einführungsformel ἐκ τῶν ἐν τῷ Λευιτικῷ ζητημάτων, fol. 133r, 202r—v, 224r, an letzterer Stelle mit dem Zusatz ὡς ἀπὸ Κράτητος (Mittheilung von Holl; Mai, *Script. vet. nova collectio* VII, 1 *p.* 104a giebt nur die mittlere dieser drei Stellen). — Einmal hat dieselbe Handschrift fol. 276v ἐκ τῶν ἐν τῷ νόμῳ ζητημάτων (Mai VII, 1, 109a). — Vgl. auch Harris, *Fragments p.* 75.

bar, die sich aber nur bis *Gen.* 28 erstrecken. Da sich keine Spur einer Fortsetzung findet, bleibt es fraglich, ob eine solche überhaupt existirt hat[35]. — Die Erklärung des Exodus hat nach dem Zeugniss des Eusebius fünf Bücher umfasst (*H. E.* II, 18, 5; ebenso Hieronymus). Sein Zeugniss erhält eine Stütze durch das Verzeichniss philonischer Werke im Wiener *Codex theol. gr.* 29. Aber drei von diesen fünf Büchern müssen bald nach Eusebius verloren gegangen sein; denn unsere sonstige Ueberlieferung kennt nur zwei Bücher, welche vermuthlich mit dem ursprünglichen zweiten und fünften identisch sind[36]. — Erhalten sind: 1) in armenischer

35) Eusebius giebt nicht an, wie viele Bücher die Erklärung der Genesis umfasse. Im Wiener *Codex theol. gr.* 29 (der besten Handschrift für Philo's Werk *De opificio mundi*) werden in einem Verzeichniss der Werke Philo's aufgeführt *Τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων καὶ λύσεων α' β' γ' δ' ε' ϛ'* (Cohn's Prolegomena zu Bd. I *p.* XXXVI, und dessen Ausg. von *De opif. mundi p.* I). Ebenso viele Bücher werden in den *Sacra parallela* citirt, und ebenso viele sind uns armenisch erhalten. Denn was in der armenischen Uebersetzung als Buch IV erscheint, sind in Wahrheit Buch IV, V und VI, wie schon nach dem Umfang zu vermuthen ist und durch die Citate in den *Sacra parallela* bewiesen wird. Die Citate mit der Formel *ἐκ τοῦ δ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων* finden sich im Armenischen Buch IV § 33—76 (zu *Gen.* 19, 2—23, 6); die Citate mit der Formel *ἐκ τοῦ ε' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων* im Armenischen Buch IV § 99 und 104 (zu *Gen.* 24, 16 und 24, 18), die Citate mit der Formel *ἐκ τοῦ ϛ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων* im Armenischen Buch IV § 204 und 206 (zu *Gen.* 27, 16 und 27, 18). S. die Nachweise bei Harris, *Fragments p.* 32—46, Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 92. Bei der Erklärung von *Gen.* 28, 8—9 bricht die armenische Uebersetzung ab. Kurz vorher hört auch die Benützung der *Quaest. et solut.* zur Genesis bei Procopius von Gaza auf (Wendland S. 90). Spätere Bücher werden nirgends citirt. Denn in dem von Mai, *Script. vet. nova collectio* VII, 1, 99^{b} mitgetheilten Citat *ἐκ τοῦ ϑ τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων* beruht die Ziffer *ϑ'* nur auf einem Druck- oder Lesefehler. Die Handschrift hat nach Holl richtig *ε*, *fol.* 129^{r-v} (die Stelle bezieht sich auf *Gen.* 24, 18, s. Harris S. 38). — Die Citate aus dem 6. Buche (*Rupefuc. fol.* 74^{r} = Harris S. 69: *Μεῖζον ἀνϑρώπῳ etc. Vaticanus* 1553 *fol.* 135^{r-v}, 251^{v}, 273^{r} = Mai *p.* 100^{b}, 106^{b}, 108^{b}) sind bisher nur theilweise im Armenischen nachgewiesen.

36) Im Wiener Codex werden genannt *Τῶν ἐν ἐξόδῳ ζητημάτων καὶ λύσεων* (*α'* durchstrichen) *β' καὶ ε'* (s. Cohn a. a. O.). Die Handschrift, aus welcher dieses Verzeichniss abgeschrieben ist, hat also das 2. und 5. Buch enthalten (nicht der Wiener Codex selbst, s. dagegen Conybeare, *Academy* 1890, 12. *July p.* 32). Im Armenischen sind ebenfalls nur zwei Bücher erhalten, welche aber hier als 1. und 2. bezeichnet werden; und auch in den *Sacra parallela* wird nur ein erstes und zweites citirt, und zwar dieselben, die uns armenisch erhalten sind (s. die Zusammenstellung bei Harris, *Fragments p.* 47—68). Für das zweite Buch werden *promiscue* die Formeln gebraucht *ἐκ τοῦ β' τῶν ἐν ἐξόδῳ ζητημάτων* (*Rupefuc. fol.* 72^{v}, 110^{r}, 114^{r}, 277^{r}, *Coislinianus fol.* 119^{v}, 183^{r}, 196^{v}, 208^{r}, 259^{v}, *Vaticanus fol.* 150^{r}) und *ἐκ τοῦ τελευταίου τῶν ἐν ἐξόδῳ*

Uebersetzung die sechs Bücher zur Genesis, die hier als vier gezählt sind (s. Anm. 35). Zwischen dem 2. und 3. Buch ist jedoch eine Lücke, indem die Erklärung von *Gen.* 10, 10—15, 6 fehlt. Sollte hier ein ganzes Buch verloren gegangen sein? Von der Erklärung des Exodus ist armenisch erhalten: ein Bruchstück eines Buches (vermuthlich des zweiten) und ein anderes Buch (vermuthlich das fünfte) im Wesentlichen vollständig (s. Anm. 36)[37]. 2) In einer alten lateinischen Uebersetzung ist ein grosses Stück der *Quaestiones et solutiones in Genesim* erhalten, das im Anfang des 16. Jahrhunderts mehrmals gedruckt worden ist, von den Herausgebern des griechischen Textes aber völlig ignorirt wurde. Es umfasst das letzte Drittel des armenischen 4. Buches, in Wahrheit

ζητημάτων (*Rupefuc. fol.* 22v, 51r, 110r, *Coislinianus fol.* 34v, 44v, 120r, 155r—v, 157r, 183r, 245r, 254r, *Vaticanus fol.* 168r, 182v, 212v); vgl. Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 103 f. Das armenische zweite Buch geht bis *Exod.* 28; ebensoweit, wie es scheint, die Citate in den *Sacra parallela.* Da sich auch sonst keine Spur einer Fortsetzung findet, wird die Existenz einer solchen von Wendland (S. 102—105) wohl mit Recht bestritten. Dagegen ist ihm nicht beizustimmen, wenn er den Verlust dreier Bücher bestreitet. Ich glaube vielmehr, dass die beiden armenisch erhaltenen und in den *Sacra parallela* als 1. und 2. citirten mit dem ursprünglichen 2. und 5. identisch sind. Das erste armenische (das übrigens, wie der Umfang zeigt, nur ein Fragment ist) behandelt *Exod.* 12, das zweite *Exod.* 22—28. Vergleicht man mit diesem Thatbestand das obengenannte Verzeichniss des Wiener Codex, so legt sich unsere Vermuthung so dringend nahe, dass nur die eine Frage dabei zu erwägen ist, ob es denkbar ist, dass in der gesammten nacheusebianischen Ueberlieferung eine falsche Bezifferung herrschend geworden ist? Diese Frage möchte ich entschieden bejahen. Fast unsere gesammte Philo-Ueberlieferung geht höchst wahrscheinlich auf die Bibliothek in Cäsarea zurück (s. oben S. 496). Diese Bibliothek war im 4. Jahrh. defect geworden und wurde durch die Bemühungen der Bischöfe Acacius (338—365 n. Chr.) und Euzoius (376—379 n. Chr.) erneuert, indem die Papyrus-Rollen in Pergament-Codices umgeschrieben wurden (*Hieronymus, Epist.* 34 *ad Marcellam c.* 1, *opp. ed. Vallarsi* I, 155: *quam ex parte corruptam Acacius dehinc et Euzoius ejusdem ecclesiae sacerdotes in membranis instaurare conati sunt*). Wenn bei dieser Erneuerung nur noch Buch 2 und 5 unserer *Quaestiones* vorhanden waren, so kann damals sehr wohl die neue Bezifferung eingeführt und seitdem herrschend geworden sein. Durch den Wiener Codex ist uns die Kunde der ursprünglichen Bezifferung erhalten.

37) Ueber die Ausgabe des armenischen Textes mit lateinischer Uebersetzung von Aucher s. oben Anm. 10. — Die lateinische Uebersetzung Aucher's ist auch abgedruckt bei Richter (*Philonis opp.* 6. und 7. Bdchen) und in der Tauchnitz'schen Stereotyp-Ausgabe (ebenfalls 6. und 7. Bdchen). — Die in den *Quaestiones* zur Genesis vorkommenden Bibelcitate sind in's Griechische zurückübersetzt von Conybeare, *Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 246—280, VIII, 1896, *p.* 88—122.

also das 6. Buch[38]). 3) Vom griechischen Texte existiren eine Unzahl kleiner Fragmente in den verschiedenen Recensionen der *Sacra parallela* und in den Catenen. Vieles davon ist zwar schon publicirt; ihre vollständige Sammlung und Sichtung wird aber eine Hauptaufgabe der neuen Philo-Ausgabe sein[39]). | 4) Mit Hülfe des armenischen Textes lässt sich jetzt auch feststellen, dass von den Kirchenvätern namentlich Ambrosius viele Stellen aus unserem Werke fast wörtlich abgeschrieben hat, ohne Philo's Namen zu nennen[40]). — Die Abfassung dieser *Quaestiones et solutiones* fällt

38) *Philonis Judaei centum et duae quaestiones et totidem responsiones super Genesim. Paris* 1520. *fol.* (*Fabricius-Harles* IV, 746). Andere Ausgabe (wovon ein Exemplar z. B. auf der Giessener Universitätsbibliothek): *Philonis Judaei Alexandrini, libri antiquitatum, quaestionum et solutionum in Genesin, de Essaeis, de nominibus Hebraicis, de mundo. Basileae* MDXXVII. *fol.* (hierin *p.* 61—83: *Philonis Judaei quaestionum et solutionum in Genesin liber*). Es giebt auch noch Drucke von 1538 und 1550 (*Fabricius l. c.*). Nach dem Druck von 1538 bei *Aucher p.* 362—443 (unter dem armenisch-lateinischen Text) und bei *Richter* VII, 212—261. — Auch Handschriften sind von diesem lateinischen Texte noch bekannt, zwei vaticanische (*Vatican.* 488 und *Urbin.* 61) und ein Laurentianus; s. darüber *Pitra, Analecta sacra* II, 298 *sq.* 314. 322. Ueber Alter und Charakter der Uebersetzung: *Pitra, Analecta* II, 298 *sq.* 319 *sqq. Conybeare, Philo about the contemplative life*, 1895, *p.* 139 *sqq.* Wendland, Berliner philol. Wochenschrift 1895, Nr. 23, *col.* 707. Cohn, Prolegomena zu Bd. I *p.* L—LII.

39) Von griechischen Fragmenten sind bekannt: 1) Ein kleines Stück ἐκ τοῦ πρώτου τῶν Φίλωνος Ζητημάτων καὶ λύσεων zur Genesis bei *Eusebius, Praep. evang.* VII, 13. — 2) Das von Mai, Grossmann und Tischendorf herausgegebene Fragment *De Cherubinis* zum Exodus (*Mai, Classicorum auctorum t.* IV *p.* 430—441. *Grossmann, Anecdoton etc.* 1856. *Tischendorf, Philonea p.* 144—152). — 3) Zahlreiche kleine Fragmente aus den *Sacra parallela* und den Catenen. Die bisherigen Publicationen von Mangey (*Philonis opp.* II, 648—680), Mai (*Script. vet. nova collectio* VII, 1, 96—109, aus dem *cod. Vat.* 1553), Tischendorf (*Anecdota sacra et profana p.* 171—174, *Philonea p.* 152—155), Pitra (*Analecta sacra* II, 307 *sq.* 310—314, aus *Coislinianus* 276 und vaticanischen Handschriften) geben davon nur zufällige Einzelheiten. Eine Sammlung und Sichtung des Materiales hat Harris begonnen (*Fragments of Philo Judaeus*, 1886, *p.* 11—75). Auf den Commentar des Procopius von Gaza als reiche Fundgrube und auf seinen Zusammenhang mit den Catenen hat Wendland hingewiesen (Neu entdeckte Fragmente Philos, 1891, S. 29—105). Aber Vieles ist noch zu thun.

40) Zahlreiche Stellen aus Ambrosius sind bei Aucher unter dem armenisch-lateinischen Texte abgedruckt. Vgl. über die Benützung Philo's durch Ambrosius überh.: Siegfried, Philo S. 371—391. Förster, Ambrosius Bischof von Mailand (1884) S. 102—112. Ihm, Philon und Ambrosius (Jahrbb. f. class. Philol. 1890, S. 282—288). Kellner, Der heil. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des A. T. 1893. — Einen wesentlich verbesserten Text der exegetischen Schriften des Ambrosius giebt die neue Ausgabe von

theils früher theils später als die Abfassung des grossen allegorischen Commentares, wie sich aus den gegenseitigen Verweisungen in beiden noch darthun lässt[41]).

II) Während diese kürzere Erklärung in katechetischer Form mehr für weitere Kreise bestimmt war, ist das eigentliche wissenschaftliche Hauptwerk Philo's der grosse allegorische Commentar zu ausgewählten Stellen der Genesis, *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία* (der Titel auch bei *Eusebius H. E.* II, 18, 1. *Photius, Bibliotheca cod.* 103. Vgl. *Origenes, Comment. in Matth. tom.* XVII *c.* 17; *contra Celsum* IV, 51)[42]). |Beide Werke berühren sich vielfach ihrem Inhalte nach. Denn auch in den *Quaestiones et solutiones* wird neben der Erklärung des Wortsinnes die tiefere allegorische Deutung gegeben. In dem grossen allegorischen Commentare dagegen ist die Allegorie ausschliesslich herrschend. In breiter ausführlicher Erörterung, welche infolge der reichhaltig beigebrachten Parallelstellen oft von dem Texte abzuschweifen scheint, wird der tiefere allegorische Sinn des heiligen Buchstabens festgestellt. Dabei erinnert die ganze exegetische Methode mit ihrer Herbeiziehung der heterogensten Stellen zur Erläuterung des im Texte angeblich vorliegenden Gedankens stark an die Methode des rabbinischen Midrasch. Bei aller Willkürlichkeit hat aber diese allegorische Auslegung doch auch ihre Regeln und Gesetze, indem der allegorische Sinn, wie er einmal für gewisse Personen, Gegenstände und Vorgänge festgestellt ist, dann auch ziemlich consequent festgehalten wird. Namentlich aber ist es ein Grundgedanke, von welchem die Auslegung überall geleitet wird: die Geschichte der Menschen, wie sie in der Genesis erzählt wird, ist im Grunde nichts anderes als eine grosse Psychologie und Ethik. Die verschiedenen Menschen, die hier auftreten, die guten wie die bösen, bedeuten die verschiedenen Seelenzustände (*τρόποι τῆς ψυχῆς*), die im Menschen vorkommen. Diese in ihrer Mannigfaltigkeit und in ihren Beziehungen sowohl unter einander

Schenkl (*Corpus script. eccl. lat. t.* XXXII, *Pars* I—II, 1896—1897), woselbst auch überall auf Philo verwiesen wird.

41) Ewald (Gesch. VI, 294) hält die *Quaestiones et solutiones* für älter als den grossen allegorischen Commentar, Dähne (Stud. und Krit. 1833, S. 1037) für jünger. Das Genauere s. bei *Grossmann, De Phil. Jud. operum continua serie* II, *p.* 14—17.

42) Der *Sing.* *ἀλληγορία* zur Bezeichnung des Gesammt-Werkes herrscht durchweg bei den Citaten in den *Sacra parallela* (*ἐκ τοῦ α' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* u. s. w.). Im Uebrigen schwankt die Ueberlieferung zwischen *Sing.* und *Plur.*

als zur Gottheit und zur sinnlichen Welt zu analysiren und daraus moralische Lehren zu ziehen, ist der eigentliche Zweck dieses grossen allegorischen Commentares. Man sieht daraus zugleich, dass das Haupt-Interesse Philo's nicht, wie man nach der ganzen Anlage seines Systemes meinen könnte, die speculative Theologie an sich ist, sondern vielmehr die Psychologie und Ethik. Er ist seiner letzten Absicht nach nicht speculativer Theologe, sondern Psycholog und Moralist.

Der Commentar folgt Anfangs dem Texte der Genesis Vers für Vers. Später werden einzelne Abschnitte ausgewählt und zum Theil so ausführlich behandelt, dass sie zu förmlichen Monographien anwachsen. So giebt z. B. die Geschichte Noa's dem Philo Veranlassung, zwei Bücher über die Trunkenheit (*περὶ μέθης*) zu schreiben. — | Das Werk, wie es uns vorliegt, beginnt mit *Gen.* 2, 1: *Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ.* Die Schöpfung der Welt ist also nicht darin behandelt. Denn die Schrift *De opificio mundi*, die in unseren Ausgaben voransteht, ist ein Werk ganz anderer Art: kein allegorischer Commentar zur Schöpfungsgeschichte, sondern eine Darstellung der Schöpfungsgeschichte selbst. Auch schliesst sich das erste Buch der *Legum allegoriae* keineswegs an das Werk *de opificio mundi* an: es beginnt mit *Gen.* 2, 1, während in *de opif. mundi* auch die Schöpfung des Menschen nach *Gen.* 2 bereits behandelt ist. Man kann also — darin hat Gfrörer gegen Dähne entschieden Recht — den allegorischen Commentar nicht mit *de opif. mundi* verbinden, als ob beides nur Theile desselben Werkes wären. Höchstens liesse sich die Frage aufwerfen, ob Philo nicht auch zu *Gen.* 1 einen allegorischen Commentar geschrieben hat. Dies ist aber nicht wahrscheinlich. Denn der allegorische Commentar will die Geschichte der Menschen, die doch erst mit *Gen.* 2, 1 beginnt, behandeln. Und der abrupte Anfang von *Leg. alleg.* I darf nicht befremden, da diese Manier, unmittelbar mit dem auszulegenden Texte zu beginnen, ganz der Methode des rabbinischen Midrasch entspricht. Auch die späteren Bücher von Philo's Commentare beginnen in derselben abrupten Weise. — In unserer Text-Ueberlieferung haben nur die ersten Bücher den dem ganzen Werke zukommenden Titel *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία.* Die späteren führen alle besondere Titel, was den Anschein erweckt, als ob sie selbständige Schriften wären. In Wahrheit aber gehört zu unserem Werke Alles, was bei Mangey im ersten Bande steht (mit alleiniger Ausnahme von *De opificio mundi*), nämlich folgende Schriften:

1) *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ πρῶτον. Legum allegoriarum liber* I. (*Mangey* I, 43—65. *Cohn* I,

61—89). Ueber *Gen.* 2, 1—17. — *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ δεύτερον. Legum allegoriarum liber* II. (*Mangey* I, 66—86. *Cohn* I, 90—112). Ueber *Gen.* 2, 18—3, 1[a]. — *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ τρίτον. Legum allegoriarum liber* III. (*Mangey* I, 87—137. *Cohn* I, 113—169). Ueber *Gen.* 3, 8[b]—19. — Die hier angegebenen Ueberschriften der drei ersten Bücher, wie sie Cohn und in der Hauptsache ebenso die älteren Ausgaben bieten[43]), bedürfen einer wesentlichen Berichtigung. Schon der verschiedene Umfang lässt vermuthen, dass *liber* I und II eigentlich nur ein Buch sind. In der That ist die Trennung von Buch I und II ohne handschriftliche Gewähr und von Cohn nur aus praktischen Gründen beibehalten (Cohn, Proleg. S. LXXXVI). | In Wahrheit liegen uns also nur zwei Bücher vor. Zwischen beiden ist aber eine Lücke, da der Commentar zu *Gen.* 3, 1[b]—8[a] fehlt. Es fehlt ferner der Commentar zu *Gen.* 3, 20—23, denn das folgende Buch beginnt mit *Gen.* 3, 24. Da Philo in diesen ersten Büchern dem Texte noch Schritt für Schritt folgt, so ist vorauszusetzen, dass beide Stücke in je einem eigenen Buche bearbeitet waren, was in Betreff des zweiten Stückes sogar gewiss ist[44]). Der ursprüngliche Bestand ist also höchst wahrscheinlich folgender: Buch I über *Gen.* 2, 1—3, 1[a], Buch II über *Gen.* 3, 1[b]—3, 8[a], Buch III über *Gen.* 3, 8[b]—19, Buch IV über *Gen.* 3, 20—23. Hiermit stimmen die Citate in den *Sacra parallela.* Namentlich wird das dritte Buch (d. h. der Commentar zu *Gen.* 3, 8[b]—19) häufig citirt mit der Formel *ἐκ τοῦ γʹ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας*[45]). Wenn dagegen das dritte Buch in den Handschriften

43) Die lateinischen Titel gebe ich nicht genau nach Mangey, sondern in der Weise, wie sie gewöhnlich citirt werden.

44) Die Bemerkung in *De sacrificiis Abelis et Caini* § 12 *fin.* (I, 171 *Mang.*): *τί δέ ἐστι τὸ γῆν ἐργάζεσθαι, διὰ τῶν προτέρων βίβλων ἐδηλώσαμεν*, kann sich nur auf den verlorenen Commentar zu *Gen.* 3, 23 beziehen. Vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1015. Freilich will Grossmann (I *p.* 22) an das Buch *de agricultura* denken, das aber doch sicherlich später verfasst ist.

45) S. Cohn's Anmerkungen zu S. 114, 115, 123, 128, 129, 130, 136, 148, 153, 162 seiner Ausgabe. — Aus unserem ersten Buche scheinen nur zwei Citate mit Angabe der Buchzahl in den *Sacra parallela* vorzukommen. Das eine wird eingeleitet mit der Formel *ἐκ τοῦ δευτέρου τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* (Cohn's Anm. zu S. 72 seiner Ausgabe), das andere mit der Formel *ἐκ τοῦ αʹ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* (Cohn S. 74). Das erste Citat wird also fehlerhaft sein (anders, aber schwerlich richtig, erklärt diese Erscheinung Cohn S. LXXXVI). — Citate mit der Formel *ἐκ τοῦ δʹ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* finden sich an folgenden Stellen der *Sacra parallela: cod. Rupefucald. fol.* 29[v], *cod. Laurentianus* VIII, 22 *fol.* 69[v], *cod. Coislinianus fol.* 126[v], *cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 57[v], 93[r], 111[r], 115[v], 252[r—v] (Mittheilung Holl's = *Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, 1, 95[b], 98[b], 107[a]). Dazu Harris, *Fragments p.* 6—8

als ἀλληγορία δευτέρα bezeichnet wird (Cohn's Anm. zu S. 113), so ist dies wohl daraus zu erklären, dass in dem Archetypus dieser Handschriften das wirkliche zweite Buch bereits fehlte.

2) *Περὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάϊν. De Cherubim et flammeo gladio* (*Mangey* I, 138—162. *Cohn* I, 170—201). Ueber *Gen.* 3, 24 und 4, 1. — Schon von hier an sind die einzelnen Bücher nicht mehr unter dem allgemeinen Titel νόμων ἱερῶν ἀλληγορία, sondern unter Specialtiteln überliefert. Nach unserer obigen Vermuthung würde dieses Buch das fünfte sein, wenn es nicht etwa mit dem Commentar zu *Gen.* 3, 20—23 zusammen das vierte bildete.

3) *Περὶ ὧν ἱερουργοῦσιν Ἄβελ τε καὶ Κάϊν. De sacrificiis Abelis et Caini* (*Mangey* I, 163—190. *Cohn* I, 202—257). Ueber *Gen.* 4, 2—4. — Dieser Titel wird von einem Theil der Handschriften geboten und ist in den Ausgaben der herkömmliche. Die bessere handschriftliche Ueberlieferung hat den von Cohn hergestellten *Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάϊν ἱερουργοῦσιν* (s. Cohn's Anm. zu S. 202). In den *Sacra parallela* lautet der Titel abgekürzt περὶ γενέσεως Ἄβελ oder nur εἰς τὸν Ἄβελ (s. Cohn's Anm. zu S. 207, 238, 247). — Der Text unseres Tractates hat in allen Ausgaben, mit Ausnahme der neuesten von Cohn, in § 5 eine Lücke, welche dadurch entstanden ist, dass man aus Stücken zweier verschiedener Schriften Philo's den, in dieser Gestalt nicht von Philo herrührenden Tractat *de mercede meretricis* (*Mangey* II, 264—269) componirt hat. § 1 dieses Tractates ist nämlich aus *De victimas offerentibus* genommen, § 2—4 aus *De sacrificiis Abelis et Caini*. Nachdem man diese scheinbar zusammengehörigen Stücke vereinigt hat, hat man dafür die entsprechenden Stücke in *De victimas offerent.* und *De sacrif. Abelis et Caini* getilgt. Den Sachverhalt hat auf Grund der besseren handschriftlichen Ueberlieferung Wendland aufgedeckt[46]). Eine Bestätigung brachte die von Scheil herausgegebene Papyrus-Handschrift von Coptos (s. über diese oben S. 492f.). Bei Cohn steht das bisher fehlende Stück S. 210, 1—215, 20. — Stark benützt ist unser Tractat bei Ambrosius, *De Cain et Abel.* — Zwischen unserem und dem folgenden Tractat fehlt die Erklärung von *Gen.* 4, 5—7. Sie wird entweder den Schluss dieses oder ein eigenes Buch gebildet haben.

4) *Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι. Quod deterius potiori insidiari soleat* (*Mangey* I, 191—225. *Cohn* I, 258—297).

46) Neu entdeckte Fragmente Philos S. 125—145.

Ueber *Gen.* 4, 8—15. — Das Buch wird schon von Origenes unter diesem | Specialtitel citirt (*Comm. in Matth. tom.* XV c. 3 = *Philo* § 48). Eusebius citirt unter demselben Titel irrthümlich mehrere Stellen, welche in *De confusione linguarum* stehen (*Praep. Ev.* XI, 15). In den *Sacra parallela* wird unser Buch öfters angeführt mit der Formel ἐκ τοῦ ζ καὶ η τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας[47]). Die seltsame Formel ἐκ τοῦ ζ καὶ η kann wohl nur besagen, dass das siebente Buch nach anderer Zählung auch das achte heisse (genauer wäre also ἐκ τοῦ ζ τοῦ καὶ η)[48]). Unser Buch ist also nach gewöhnlicher Zählung das siebente, wurde aber, wohl infolge der Voranstellung von *de opificio mundi*, auch als achtes gezählt.

5) *Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάϊν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίνεται. De posteritate Caini sibi visi sapientis et quo pacto sedem mutat* (*Mangey* I, 226—261. *Wendland* II, 1—41). Ueber *Gen.* 4, 16—25. — Das Buch ist erst von Mangey aus *cod. Vat.* 381, der einzigen Handschrift, welche das Buch enthält, herausgegeben worden. Besser, aber auch mit Fehlern, von *Tischendorf*, *Philonea p.* 84—143 (hierüber *Wendland*, *Prolegomena p.* XIX *sq.*). Emendationen des schlecht überlieferten Textes gaben Holwerda 1884 (s. oben Anm. 13) und besonders Wendland (vgl. ausser seiner Ausgabe auch: Philologus LVII, 1898, S. 248—288). — In ähnlicher Weise wie das vorige wird unser Buch in den *Sacra parallela* citirt mit der Formel ἐκ τοῦ η καὶ ϑ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας[49]).

Von allen bisherigen Büchern wird in dem Katalog des *Eusebius H. E.* II, 18 keines mit seinem Specialtitel erwähnt, während alle folgenden unter diesen Titeln aufgeführt werden, offenbar deshalb, weil für Eusebius die bisherigen in dem Gesammttitel νόμων

47) S. die Stellen in Cohn's Ausgabe, Anm. zu S. 259 (= *Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, 1, 107a), 266, 289 (= *Mai p.* 96a). — Einmal findet sich die Formel ἐκ τοῦ ζ τῶν αὐτῶν (Cohn, Anm. zu S. 272). — Zweimal wird im *Vaticanus* 1553 die Formel ἐκ τοῦ ζ καὶ η τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας gebraucht, wo nicht unser Buch, sondern das folgende *De posteritate Caini* gemeint ist, s. Wendland's Ausgabe, Anm. zu S. 3 (= *Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, 1, 102a) und 33 (= *Mai p.* 107b). Offenbar ist dies ein Versehen.

48) Vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1015.

49) S. die fünf Stellen in Wendland's Ausgabe, Anm. zu S. 5 (= *Pitra, Analecta sacra* II, 306), 6 (= *Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, 1, 100a), 13, 21 (= *Mai p.* 99b), 31 (= *Pitra l. c.*). — Nach Mangey I, 226 Anm. soll sich die Anführungsformel ἐκ τοῦ η καὶ ϑ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας auch bei *Johannes Monachus ineditus* finden. Aber im *codex Rupefucaldinus*, welchen Mangey sonst immer mit seinem *Johannes Monachus ineditus* meint, findet sich die Formel nicht, wie die Durcharbeitung des Codex von Holl, Cohn-Wendland und mir übereinstimmend ergeben hat.

ἱερῶν ἀλληγορία inbegriffen sind, die folgenden aber nicht mehr. Dazu kommt, dass auch in den *Sacra parallela* die Citate unter dem Generaltitel gerade nur bis hierher gehen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass schon Philo die folgenden Bücher nur unter den speciellen Titeln hat ausgehen lassen[50]. Ja man sieht auch noch deutlich, weshalb dies geschehen ist: weil nämlich von jetzt ab nicht mehr der ununterbrochene Text, sondern nur noch ausgewählte Stellen commentirt werden. Die exegetische Methode ist aber auch in den folgenden Büchern noch ganz dieselbe[51].

6) *Περὶ γιγάντων. De gigantibus* (*Mangey* I, 262—272. *Wendland* II, 42—55). Ueber *Gen.* 6, 1—4. — *Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον. Quod deus sit immutabilis* (*Mangey* I, 272—299. *Wendland* II, 55—94). Ueber *Gen.* 6, 4—12. — Diese beiden Abschnitte, die in unseren Handschriften und Ausgaben getrennt stehen, bilden zusammen nur ein Buch. Daher citiren die *Sacra parallela* Stellen aus dem letzteren Abschnitte mit der Formel *ἐκ τοῦ περὶ γιγάντων*[52]. — *Euseb. H. E.* II, 18, 4: *περὶ γιγάντων ἢ* [al. *καὶ*] *περὶ τοῦ μὴ τρέπεσθαι τὸ θεῖον.*

Zwischen diesem und dem folgenden Buche schaltet Massebieau (S. 23) wohl mit Recht die verloren gegangenen zwei Bücher *περὶ διαθηκῶν* ein, auf welche Philo in *De mutatione nominum* verweist (vgl. unten Nr. 15).

7) *Περὶ γεωργίας. De agricultura* (*Mangey* I, 300—328. *Wendland* II, 95—132). Ueber *Gen.* 9, 20ᵃ. — *Περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον. De plantatione Noe* (*Mangey* I, 329—356. *Wendland* II, 133—169). Ueber *Gen.* 9, 20ᵇ. — Der gemeinsame Titel dieser beiden Bücher ist eigentlich *περὶ γεωργίας*. Vgl. *Euseb. H. E.* II,

50) Dies gegen Dähne, Stud. u. Krit. 1833, S. 1019—1024. Ersch und Gruber's Encyklopädie Art. „Philon" S. 442.

51) Massebieau (*Le classement des oeuvres de Philon p.* 20 *sqq.*) meint, dass Philo auch weiterhin den Text der Genesis fortlaufend commentirt habe. Das ist nach dem Stande unserer Ueberlieferung nicht wahrscheinlich, wenn es auch sicher ist, dass Einzelnes verloren gegangen ist. So scheint die Verweisung in *De sobrietate* § 11 *ἔφαμεν πάλαι ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ* sich auf einen Commentar zu *Gen.* 5, 32 zu beziehen. Die sonst nachweisbaren Lücken werden unten überall namhaft gemacht werden. Eine Zusammenstellung s. Theol. Litztg. 1891, 93.

52) S. Wendland's Anmerkungen zu S. 57, 65, 66, 67, 70, 71 und Prolegomena S. XXI. — Einige Citate mit der Formel *ἐκ τοῦ περὶ γιγάντων* sind nicht nachweisbar. Es scheint also ein Stück zu fehlen, s. Harris, *Fragments p.* 9 und dazu Wendland, *Proleg. p.* XXII Anm. 1.

18, 2: περὶ γεωργίας δύο. *Hieronymus*, *De vir. illustr.* 11: *de agricultura duo*. *Euseb. Praep. evang.* VII, 13, 3 (*ed. Gaisford*): ἐν τῷ περὶ γεωργίας προτέρῳ. *Ibid.* VII, 13, 4: ἐν τῷ δευτέρῳ. Der Schluss des zweiten Buches fehlt. Denn Philo kündigt § 37 an, er wolle die beiden entgegengesetzten Ansichten besprechen, ὅτι ὁ σοφὸς μεθυσθήσεται und ὅτι οὐ μεθυσθήσεται. Ausgeführt wird dies aber nur in Betreff der ersten Ansicht (§ 37—42). Für die zweite Ansicht wird § 42 nur noch der πρῶτος καὶ δυνατώτατος λόγος beigebracht, das Uebrige fehlt. — Ueber die philosophische Quelle, welche Philo in diesem Schlussabschnitt benützt hat, handelt von Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria (1888) S. 101—140.

8) Περὶ μέθης. *De ebrietate* (*Mangey* I, 357—391. *Wendland* II, 170—214). Ueber *Gen.* 9, 21. — Nach *Euseb. H. E.* II, 18, 2 und *Hieronymus vir. illustr.* 11 hat Philo zwei Bücher περὶ μέθης geschrieben. Erhalten ist uns davon nur eines, und zwar das erste (nicht, wie ich früher, auch noch Theol. Litztg. 1888, 492 f. angenommen habe, das zweite). Denn die Eingangsworte des uns erhaltenen Buches Τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης, ὡς οἷόν τε ἦν, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ verweisen augenscheinlich auf den Schluss von *De plantatione Noe*. Andererseits wird eben im Eingang unseres Buches *De ebrietate* § 2 *init.* eine Disposition der folgenden Untersuchung gegeben, wonach zu erwarten ist, dass zuletzt auch noch gehandelt werde über den Wein als σύμβολον εὐφροσύνης und γυμνότητος. Diese Theile fehlen aber in der Ausführung. Offenbar haben sie das verlorene zweite Buch gebildet, nämlich den Commentar zu *Gen.* 9, 21ᵇ—23 (so zuerst Massebieau S. 24 f., ebenso Wendland, Proleg. S. XXVII f.). Dem Verfasser der *Sacra parallela* haben die beiden Bücher, wie es scheint, in umgekehrter Ordnung vorgelegen, denn das uns erhaltene wird in der Regel als zweites, das verlorene als erstes citirt[53]). — Fragmente aus dem verlorenen Buche, nach *cod. Vatic.* 1553 der *Sacra parallela*, giebt Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 15—28. — Ueber die philosophische Quelle, welche in dem Abschnitt § 42—49 über die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen benützt ist, handelt von Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria S. 53—100.

53) S. Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 22 ff. Ders., Prolegomena zu seiner Ausgabe Bd. II, S. XXVI. Infolge der schlechten Ueberlieferung der *Sacra parallela* kommen allerdings auch einige Abweichungen vor. Aber die grosse Mehrzahl der Citate berechtigt zu obiger Annahme. Irreführend sind die zwei zufälligen Notizen bei *Mangey* I, 357 Anm.

9) *Περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε. De sobrietate* (*Mangey* I, 392—403. *Wendland* II, 215—228). Ueber *Gen.* 9, 24—27. — Statt dieses Titels hat | *Euseb. H. E.* II, 18, 2: *περὶ ὧν νήψας ὁ νοῦς εὔχεται καὶ καταρᾶται. Hieronymus, vir. illustr.* 11: *de his quae sensu precamur et detestamur.* Aehnlich zwei Handschriften von den dreien, welche für unsern Tractat existiren, und der *cod. Coisl.* der *Sacra parallela* (Wendland, Proleg. S. XXX und Anm. zu S. 261). Nur eine Philo-Handschrift hat den oben angegebenen und in den bisherigen Ausgaben herrschenden Titel *περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε* (s. Wendland's Anm. zu S. 215); eine andere hat *Νῶε* am Rande. Trotz der schwachen Bezeugung ist wohl mit Wendland *Νῶε* in den Titel aufzunehmen, da Philo die allegorische Auslegung in den Titeln nicht anzudeuten pflegt. — Die auffallende Kürze des Tractates legt die Vermuthung nahe, dass ein erhebliches Stück desselben fehlt (Massebieau S. 25, Wendland Proleg. S. XXXI).

10) *Περὶ συγχύσεως διαλέκτων. De confusione linguarum* (*Mangey* I, 404—435. *Wendland* II, 229—267). Ueber *Gen.* 11, 1—9. — Derselbe Titel auch bei *Euseb. H. E.* II, 18, 2. In der *Praep. evang.* XI, 15 citirt Eusebius hieraus mehrere Stellen mit der irrthümlichen Angabe, sie seien aus: *Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι.*

11) *Περὶ ἀποικίας. De migratione Abrahami* (*Mangey* I, 436—472. *Wendland* II, 268—314). Ueber *Gen.* 12, 1—6. — Derselbe Titel auch bei *Euseb. H. E.* II, 18, 4.

12) *Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος. Quis rerum divinarum haeres sit* (*Mangey* I, 473—518). Ueber *Gen.* 15, 2—18. — *Euseb. H. E.* II, 18, 2: *περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶ κληρονόμος ἢ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς. Hieronymus, vir. illustr.* 11 macht aus diesem Doppeltitel zwei Werke: *De haerede divinarum rerum liber unus, De divisione aequalium et contrariorum liber.* Hiernach auch *Suidas Lex. s. v. Φίλων* [54]). — Genau denselben Titel wie Eusebius bietet die von Scheil herausgegebene Papyrus-Handschrift von Koptos (s. oben S. 492 f.) in der Unterschrift des Tractates; ähnlich auch die *Sacra parallela* (*cod. Reg.* 923 bei Harris S. 91). — Im *cod. Rupefucaldinus fol.* 137r wird unser Tractat citirt mit der Formel *ἐκ τοῦ περὶ κοσμοποιΐας*, woraus Mangey und Dähne geschlossen haben, dass letzteres ein umfassenderer Titel war, unter welchem eine grössere Anzahl von Schriften Philo's subsumirt worden sei [55]). Es ist aber zweifellos nur ein Citatfehler.

54) Vgl. über die Zusammengehörigkeit beider Titel auch Grossmann I, *p.* 24.

55) *Mangey* I, 473 Anm. Vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1000 ff.

denn dieselbe Stelle wie *fol.* 137ʳ wird in derselben Handschrift *fol.* 44ᵛ mit der richtigen Formel τίς ἐστιν ὁ τῶν θείων κληρονόμος angeführt. — Im Eingang unseres Buches wird auf eine frühere Schrift verwiesen mit den Worten: Ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ περὶ μισθῶν ὡς ἐνῆν ἐπ᾽ ἀκριβείας διεξήλθομεν. Diese Schrift kann nicht identisch sein mit der Schrift περὶ ἀποικίας, wie ich im Anschluss an Dähne und Grossmann[56]) in der zweiten Auflage dieses Buches angenommen habe; denn die Schrift περὶ ἀποικίας handelt nicht über die Belohnungen, sondern über die δωρεαί *Gen.* 12, 1—3. Die Schrift περὶ μισθῶν hat vielmehr den uns nicht erhaltenen Commentar zu *Gen.* 15, 1 gebildet (Massebieau S. 27 f. Anm.).

13) *Περὶ τῆς εἰς τὰ προπαιδεύματα συνόδου. De congressu quaerendae eruditionis causa* (*Mangey* I, 519—545). Ueber *Gen.* 16, 1—6. — Bei *Eusebius H. E.* II, 18, 2 lautet der Titel περὶ τῆς πρὸς τὰ παιδεύματα συνόδου. Aber das in den Philo-Handschriften überlieferte προπαιδεύματα ist vorzuziehen, denn die Thatsache, dass Abraham erst der Hagar beiwohnt, ehe er von der Sara Nachkommenschaft erhält, bedeutet nach Philo, dass man sich erst mit den | niederen, propädeutischen Wissenschaften vertraut machen muss, ehe man zu der höheren Weisheit emporsteigen und von ihr die Frucht, nämlich die Tugend erlangen kann. Vgl. auch Philo's eigene Verweisung im Eingang des folgenden Buches (*de profugis*): *Εἰρηκότες ἐν τῷ προτέρῳ τὰ πρέποντα περὶ τῶν προπαιδευμάτων καὶ περὶ κακώσεως κ. τ. λ.*

14) *Περὶ φυγάδων. De profugis* (*Mangey* I, 546—577). Ueber *Gen.* 16, 6—14. — *Euseb. H. E.* II, 18, 2: περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως[57]). Genau ebenso die *Sacra parallela:* ἐκ τοῦ περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως[58]). Dies ist ohne Zweifel der richtige Titel. Denn die Schrift handelt von der Flucht und Wiederauffindung der Hagar. Der Tractat ist stark benützt bei *Ambrosius*, *De fuga saeculi.* Vgl. die Zusammenstellung von Ihm, Jahrbb. für class. Philol. 1890, S. 282—288.

56) Dähne 1018 f. Grossmann I *p.* 22.

57) Der Text des Eusebius ist hier frühzeitig corrumpirt worden. Schon *Hieronymus* hat statt φυγῆς gelesen φύσεως (*de natura et inventione*). Durch fortgesetzte Corruption entstand dann bei *Nicephorus* sogar ein Doppeltitel ὁ περὶ φυγῆς καὶ αἱρέσεως· ἔτι τε ὁ περὶ φύσεως καὶ εὑρέσεως, welche horrible Missgestalt von neueren Herausgebern des Eusebius sogar in dessen Text aufgenommen worden ist!!

58) *cod. Rupefucaldinus fol.* 55ᵛ, *Coislinianus fol.* 44ʳ, *Vaticanus* 1553 *fol.* 135ʳ, 244ᵛ, 265ᵛ (Mittheilung Holl's).

15) *Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται. De mutatione nominum* (*Mangey* I, 578—619). Ueber *Gen.* 17, 1—22. — Derselbe Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 3. — In den *Sacra parallela* finden sich ziemlich viele Citate mit der Formel ἐκ τοῦ περὶ τῶν μετονομαζομένων (oder ἐκ τῶν μετονομαζομένων). In denselben scheint jedoch einige Verwirrung zu herrschen, da einige der citirten Stellen in anderen Schriften Philo's stehen, andere überhaupt nicht in den erhaltenen Werken[59]). — In unserem Buche (I, 586 *Mang.*) verweist Philo auf eine verloren gegangene Schrift: *Τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπαντα λόγον ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα πράξεσι.* Dieses Werk hat schon dem Eusebius nicht mehr vorgelegen, vgl. *H. E.* II, 18, 3[60]).

Unter den armenisch erhaltenen Werken findet sich ein kleines Bruchstück *De deo*, in welchem eine Erläuterung zu *Gen.* 18, 2 gegeben wird (*Aucher* II *p.* 613—619, *Richter* VII, 409—414). Massebieau S. 29 betrachtet dies als Bruchstück des verlorenen Commentares zu *Gen.* 18 ff.

16) *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους. De somniis lib.* I (*Mangey* I, 620—658). Ueber *Gen.* 28, 12 ff. und 31, 11 ff. (die beiden Träume Jakob's). — Desselben Werkes *lib.* II (*Mangey* I, 659—699). Ueber *Gen.* 37 und 40—41 (die Träume Joseph's, des obersten Mundschenken und obersten Bäcker's Pharao's und Pharao's selbst). — Nach *Euseb. H. E.* II, 18, 4 und *Hieronymus vir. illustr.* 11 hat Philo fünf Bücher über die Träume geschrieben. Drei sind also verloren. Aus den Anfängen der erhaltenen Bücher darf geschlossen werden, dass Philo wie die Stoiker drei Arten von Träumen unterschieden hat[61]). Die erhaltenen Bücher behandeln

59) *Mangey* I, 578 Anm. *Harris*, *Fragments p.* 24 *sq.* 90 (weist eine Stelle in den *Quaest. et solut. in Genesim* und eine andere in *Leg. alleg.* III nach). — Ich begnüge mich, hier die Fundstellen, soweit sie mir bekannt geworden sind, zu notiren: *cod. Rupefuc. fol.* 24r, 55v, 67v—68r, 77r, 125r, 138r, 203v, 204r, 213v, 237v, 256r, 276v, *cod. Coislin. fol.* 44r, 47r, 138r, 224r—v, 259r, *cod. Vatican.* 1553 *fol.* 93r, 116r.

60) Auf eine frühere Erörterung *de divino testamento* verweist Philo auch *Quaest. in Exod.* II § 34 (*Aucher p.* 493). Grossmann I, 25, Massebieau S. 23 und Wendland, Prolegomena zu Bd. II S. XXII beziehen dies auf die verlorenen Bücher περὶ διαθηκῶν. Es kann aber ebenso gut auf einen früheren (uns nicht erhaltenen) Abschnitt der *Quaest. et solut.* gehen.

61) *Cicero*, *De divinatione* I, 30, 64: *Posidonius . . . tribus modis censet deorum appulsu homines somniare: uno quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant; tertio quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur.* — Philo kehrt nur die Ordnung um.

die zweite und dritte Art. Unserm ersten Buche ging ein anderes voraus, in welchem *τὸ πρῶτον εἶδος* behandelt war, nämlich diejenigen Träume, in welchen Gott selbst mit den Träumenden redet. Das passt vortrefflich auf den Traum Abimelech's *Gen.* 20, 3, der also ohne Zweifel hier behandelt war [62]). Ueber den Inhalt der übrigen verlorenen Bücher lässt sich nichts sagen. Die Vermuthung Massebieau's S. 31, dass Philo in zwei vorangeschickten Büchern die Ansichten anderer Philosophen über die Träume behandelt habe, so dass die beiden erhaltenen das vierte und fünfte wären, ist nur eine abstracte Möglichkeit. — Ueber eine von Philo in *lib.* I § 4 (*Mangey* I, 623) benützte „doxographische" Quelle handelt Wendland, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 1074—1079. — Den Abschnitt über Jakob's Himmelsleiter *Gen.* 28, 12 ff. (in dem ersten der erhaltenen Bücher) erwähnt bereits *Origenes contra Celsum* VI, 21 *fin.*.

III) Die dritte Hauptgruppe der Schriften Philo's über den Pentateuch ist eine systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung [63]). In dieser ganzen Gruppe wird zwar die allegorische Erklärung auch gelegentlich angewendet. In der Hauptsache aber handelt es sich hier um wirklich historische Darstellungen: um eine systematische Darlegung des grossen, gesetzgeberischen Werkes Mosis, dessen Inhalt, Werth und Bedeutung der Verf. deutlich machen will, und zwar einem möglichst weiten Kreise von Lesern. Denn die Darstellung ist mehr populär, während der grosse allegorische Commentar ein esoterisches, nach Philo's Begriffen streng wissenschaftliches Werk ist. — Die Schriften dieser Gruppe sind zwar sehr verschiedenen Inhaltes und stehen scheinbar selbständig neben einander. Ihre Zusammengehörigkeit und damit die Composition des ganzen Werkes kann aber nach den bestimmten eigenen Andeutungen Philo's nicht zweifelhaft sein. Es ist seiner Anlage nach dreitheilig. A) Den Anfang, gleichsam die Einleitung zum Ganzen bildet die Darstellung der Weltschöpfung (*κοσμοποιΐα*), welche von Moses an die Spitze gestellt ist, weil seine Gesetzgebung die wahrhaft naturgemässe, nach der Naturordnung sich richtende ist. Wer ihr folgt, handelt *πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως*. So wird also zunächst die Naturordnung selbst, wie sie durch die Schöpfung zu Stande gekommen ist, dar-

62) Gfrörer I, 43. Dähne S. 1025. Grossmann I, 25. Massebieau S. 30.

63) Vgl. hierüber: *Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon p.* 33—41 (Theol. Litztg. 1891, *col.* 92). — Eine Inhaltsübersicht giebt Oskar Holtzmann in Stade's Geschichte des Volkes Israel II, 531—551.

gestellt (*de mundi opif.* § 1). Auf diese Einleitung folgen dann B) die Lebensbeschreibungen der tugendhaften Männer. Diese sind in der Geschichte vor der Offenbarung des geschriebenen Gesetzes aufgetreten, denn sie sind gleichsam die ungeschriebenen Gesetze (*ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι de Abrahamo* § 1, *νόμοι ἄγραφοι de decalogo* § 1), welche im Unterschied von den geschriebenen, einzelnen Geboten die allgemeinen sittlichen Normen repräsentiren (*τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡσὰν ἀρχετύπους νόμους de Abrahamo* § 1). Den dritten Theil bildet endlich C) die Darstellung der eigentlichen Gesetzgebung, welche wieder in zwei Abtheilungen zerfällt: 1) die Darstellung der zehn Hauptstücke des Gesetzes, und 2) die Darstellung der zu jedem dieser zehn Hauptstücke gehörigen speciellen Gesetze. Anhangsweise folgen dann noch ein paar Tractate über einige Cardinaltugenden und über die Belohnungen der Guten und Bestrafungen der Bösen. — Diese Uebersicht des Inhaltes zeigt zugleich, dass es Philo's Absicht ist, seinen Lesern den Gesammt-Inhalt des Pentateuches im Wesentlichen vollständig in übersichtlicher Darstellung vorzuführen. Seine Auffassung ist aber darin die echt jüdische, dass für ihn dieser Gesammt-Inhalt unter den Begriff des *νόμος* fällt. Den Anfang macht also:

1) *Περὶ τῆς κατὰ Μωσέα κοσμοποιΐας. De mundi opificio* (*Mangey* | I, 1—42. *Cohn* I, 1—60). Statt *κατὰ Μωσέα* hat die Mehrzahl der Handschriften falsch: *Μωσέως*. Das Richtige hat Cohn nach *cod. Vindob.* und den *Sacra parallela* hergestellt (s. Prolegomena zu Bd. I seiner Ausgabe S. LXXXV). — Herkömmlicher Weise steht diese Schrift an der Spitze von Philo's Werken, vor dem ersten Buche der *Legum allegoriae*. Und diese Stellung ist namentlich noch von Dähne entschieden vertheidigt worden[64]). Dagegen hat bereits Gfrörer überzeugend dargethan, dass an die Schrift *de mundi opificio* unmittelbar das Buch *de Abrahamo* anzureihen sei[65]). Nur darin wird ihm nicht beizustimmen sein, dass diese ganze Gruppe von Schriften älter sei als der allegorische Commentar (S. 33 f.). Es scheint vielmehr umgekehrt unsere populäre Darstellung der mosaischen Gesetzgebung jünger zu sein als die Hauptmasse der allegorischen Commentare[66]). Dagegen hindert nichts, auch die Schrift *de mundi opificio* dieser jüngeren Gruppe zuzuweisen.

64) Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1000 ff. Ersch und Gruber's Encyklop. Art. „Philon" S. 441. Vgl. auch Grossmann II *p.* 6. J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung S. 13. 15 f. Derselbe in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XI, 581.

65) Gfrörer I, S. 8—10.

66) S. bes. Grossmann II *p.* 13. 14.

Dass sie mit den allegorischen Commentaren nicht zusammenhängt, ist bereits oben S. 502 gezeigt worden. Umgekehrt zeigt der Eingang der Schrift *de mundi opificio* deutlich, dass sie die Einleitung zur Darstellung der Gesetzgebung bilden soll; und ebenso evident ist, dass die Schrift *de Abrahamo* sich direct an sie anschliesst. Vgl. *De Abrahamo* § 1: *Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν.* Diese Aeusserung auf die ganze Reihe der allegorischen Commentare zu beziehen, ist sowohl wegen des Ausdruckes *κοσμοποιΐα* als wegen des *Singularis διὰ τῆς προτέρας συντάξεως* ganz unmöglich. — Aber so sicher auch dies Alles ist, so ist damit die Sache doch nicht erledigt. Es ist nämlich andererseits ebenso gewiss, dass später allerdings die Schrift *de mundi opificio* an die Spitze der allegorischen Commentare gestellt wurde, um den fehlenden Commentar zu *Gen.* 1 zu ersetzen. Nur so erklärt es sich, dass *Eusebius Praep. evang.* VIII, 13 eine Stelle aus unserer Schrift citirt mit der Formel (VIII, 12 *fin. ed. Gaisford*): *ἀπὸ τοῦ πρώτου τῶν εἰς τὸν νόμον* [67]). Eben daraus wird auch die Uebergehung unserer Schrift in dem Katalog des *Eusebius Hist. eccl.* II, 18 zu erklären sein (sie ist für ihn in der *νόμων ἱερῶν ἀλληγορία* inbegriffen); desgleichen auch die oben S. 505 erwähnten eigenthümlichen Citationsformeln *ἐκ τοῦ ζ καὶ η* [resp.. *ἐκ τοῦ η καὶ ϑ*] *τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας.* — Es erübrigt | nur noch die Frage, ob diese nachträgliche Einschiebung der *Legum allegoriae* zwischen *de mundi opificio* und *de Abrahamo* etwa schon von Philo selbst herrührt? Dies ist namentlich die Ansicht von Siegfried [68]). Aber die Gründe, die dafür vorgebracht werden, beruhen auf irriger Auffassung der betreffenden Stellen [69]). — Eine Separat-Ausgabe

67) Ein anderes Citat aus unserer Schrift *Praep. evang.* XI, 24 wird eingeleitet mit der Formel (XI, 23 *fin. Gaisf.*): *λέγει δ' οὖν ὁ Ἑβραῖος Φίλων τὰ πάτρια διερμηνεύων αὐτοῖς ῥήμασιν.*

68) Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1874, S. 562 ff.

69) Für diese Disposition der philonischen Schriften (1) Weltschöpfung, 2) Allegorischer Commentar, 3) Gesetzgebung) sind seit Dähne folgende zwei Stellen als angeblich entscheidend angeführt worden: 1) *Vita Mosis ed. Mang.* II, 141, wo es heisst, von den heiligen Schriften, welche Moses verfasst habe, sei *τὸ μὲν ἱστορικὸν μέρος, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις, ὑπὲρ οὗ δεύτερον λέξομεν, τὸ πρότερον τῇ τάξει πρότερον ἀκριβώσαντες. Ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δ' αὖ περὶ τιμῆς δικαίων.* Philo theilt hier den Inhalt der mosaischen Schriften zunächst in zwei Hauptgruppen, den historischen und den gesetzgeberischen Theil. Wenn er dann sagt, über letzteren wolle er handeln, nachdem er über ersteren genau gehandelt habe, so heisst das einfach, er wolle jetzt,

unserer Schrift mit sachlichem Commentar hat J. G. Müller veranstaltet[70]). Die Textkritik ist wesentlich gefördert worden durch die Separat-Ausgabe von Cohn, welche dieser seiner Gesammt-Ausgabe Philo's vorangeschickt hat (s. oben S. 492).

2) *Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ περὶ νόμων ἀγράφων* [α'], *ὅ ἐστι περὶ Ἀβραάμ. De Abrahamo* (*Mangey* II, 1—40). — Mit dieser Schrift wird die Gruppe der *νόμοι ἄγραφοι* eröffnet, d. h. die *βίοι σοφῶν* (*de decalogo* § 1), die Lebensbeschreibungen der tugendhaften Männer, welche durch ihren vorbildlichen Lebenswandel die allgemeinen Typen der Sittlichkeit darstellen. Solcher Typen sind es zweimal drei, nämlich 1) Enos, Henoch, Noa, 2) Abraham, Isaak, Jakob. Enos repräsentirt die *ἐλπίς*, Henoch die *μετάνοια καὶ βελτίωσις*, Noa die *δικαιοσύνη* (*de Abrahamo* § 2. 3. 5). Höher steht die zweite Trias: Abraham ist Symbol der *διδασκαλικὴ ἀρετή* (der erlernten Tugend), Isaak der *φυσικὴ ἀρετή* (der angeborenen Tugend), Jakob der *ἀσκητικὴ ἀρετή* (der durch Uebung erworbenen Tugend), s. *de Abrahamo* § 11, *de Josepho* § 1 (Zeller III, 2, 411). Ueber die ersten drei wird nur kurz gehandelt. Der grösste Theil unserer Schrift beschäftigt sich mit Abraham. — Bei *Eusebius H. E.* II, 18, 4 lautet der Titel: *βίου* [lies *βίος*] *σοφοῦ τοῦ κατὰ δικαιοσύνην τελειωθέντος ἢ* [*περὶ*] *νόμων ἀγράφων*. Hier ist *δικαιοσύνην* statt des von den Philo-Handschriften gebotenen *διδασκαλίαν* sicher ein Fehler. Denn Abraham ist ja Typus der *διδασκαλικὴ ἀρετή*. Nach *ἀγράφων* ist wohl die Zahl *α'* einzuschalten, da unser Buch nur das erste von den ungeschriebenen Gesetzen ist.

in dem nun folgenden Abschnitt der *Vita Mosis*, zuerst über den historischen und dann über den gesetzgeberischen Theil handeln, was denn in der That auch geschieht (nur fehlt am Schlusse unseres zweiten Buches ein längeres Stück). Er giebt also lediglich eine Disposition des nun folgenden Abschnittes der *Vita Mosis*. Mit den Worten *Ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ* beginnt die Ausführung der ersten Hälfte. Mit der Disposition anderer Schriften Philo's hat also die Aeusserung schlechterdings nichts zu thun (s. Massebieau S. 45). — 2) Anders verhält es sich mit der zweiten Stelle, *de praemiis et poenis ed. Mang.* II, 408 *sq.* Philo theilt hier die durch Moses ertheilten Offenbarungen (*λόγια*) in drei Kategorien (*ἰδέαι*), nämlich: 1) *τὴν περὶ κοσμοποιΐας*, 2) *τὸ ἱστορικὸν μέρος*, d. h. die *ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων*, und 3) *τὸ νομοθετικὸν μέρος*. Ueber dieses Alles habe er, soweit es die Zeit erlaubte, in seinen früheren Schriften bereits gehandelt. Diese Aeusserung bezieht sich allerdings auf die systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. Aber das *πονηρῶν* nöthigt keineswegs, die allegorischen Commentare mit hereinzuziehen.

70) J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, herausgegeben und erklärt. Berlin 1841. — Die schwächste Seite Müller's ist die Textkritik. S. darüber Cohn's Separatausgabe *p.* XXXIV.

3) *Βίος πολιτικὸς ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ. De Josepho* (*Mangey* II, 41—79). — Nach dem Leben Abraham's erwartet man zunächst die Biographien Isaak's und Jakob's. Dass Philo diese geschrieben hat, ist nach dem Eingang von *de Josepho* zweifellos. Sie scheinen aber schon frühe verloren gegangen zu sein, da sich nirgends eine Spur von ihnen erhalten hat. Nach dem Eingang von *de Josepho* ist ferner sicher, dass eben diese Schrift hier anzureihen ist, was immerhin auffallend ist, da man erwarten sollte, dass mit der Trias Abraham, Isaak und Jakob die Zahl der vorbildlichen *βίοι* erschöpft sei. Joseph wird aber hier noch angereiht, weil die Vorbilder des Abraham, Isaak und Jakob sich nur beziehen auf den idealen kosmopolitischen Weltzustand, nicht auf die empirische Welt mit ihren verschiedenartigen Staatsverfassungen. Das Leben Joseph's soll daher noch zeigen, „wie sich der Weise in dem factisch bestehenden Staatsleben zu bewegen hat"[71]). — Der Titel schwankt in den Handschriften zwischen *βίος πολιτικός* und *βίος πολιτικοῦ* (s. die Verzeichnisse in Cohn's Prolegomena zu Bd. I). *Euseb. H. E.* II, 18, 6: *ὁ πολιτικός. Photius Biblioth. cod.* 103: *περὶ βίου πολιτικοῦ. Suidas Lex. s. v. Ἀβραάμ· Φίλων ἐν τῷ τοῦ πολιτικοῦ βίῳ* (im Artikel *Φίλων* schreibt *Suidas* nach dem griechischen Uebersetzer des Hieronymus: *περὶ ἀγωγῆς βίου*).

4) *Περὶ τῶν δέκα λογίων ἃ κεφάλαια νόμων εἰσί. De decalogo* (*Mangey* II, 180—209). — Nach dem Leben Joseph's pflegt man das Leben Mosis einzuschalten, das allerdings seinem literarischen Charakter nach in diese Gruppe passen würde. Es ist aber nirgends angedeutet, dass diese ganz selbständig auftretende Schrift zu dem Organismus des hier besprochenen Gesammtwerkes gehört. Ja es würde in demselben störend sein. Denn Moses steht als Gesetzgeber einzig da, ist also nicht ein allgemein gültiger Typus des sittlichen Handelns und wird auch nicht als solcher geschildert. — An das Leben Joseph's ist also die Schrift *de decalogo* anzuschliessen, mit welcher nun die Darstellung der eigentlichen Gesetzgebung (*τῶν ἀναγραφέντων νόμων, de decal.* § 1) beginnt; und zwar werden zunächst eben die zehn Hauptgebote dargestellt, die von Gott selbst, ohne Vermittelung des Moses, gegeben sind. — Der Titel unserer Schrift schwankt in den Handschriften (*Mangey* II, 180 Anm. Cohn's Prolegomena zu Bd. I). Die herkömmliche, auf guter Ueberlieferung beruhende Form wird bestätigt durch *Euseb. H. E.* II, 18, 5: *περὶ τῶν δέκα λογίων. Hieronymus* hat infolge nachlässiger Abkürzung des Eusebius-Textes: *de tabernaculo et decalogo libri quattuor.*

71) Siegfried, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1874, S. 565 f.

5) *Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων α' β' γ' δ'.* „Ueber die zu den betreffenden Hauptstücken der zehn Worte gehörigen speciellen Gesetze". So lautet nach *Euseb. H. E.* II, 18, 5 der Titel des Werkes *de specialibus legibus*; und die Philo-Handschriften stimmen damit überein, nur dass statt *εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων* für jedes der vier Bücher dessen besonderer Inhalt angegeben wird (z. B. *εἰς τρία γένη τῶν δέκα λόγων, τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον κ. τ. λ.*). — Philo macht in diesem Werke einen sehr achtungswerthen Versuch, die mosaischen Specialgesetze in eine systematische Ordnung zu bringen nach den zehn Rubriken des Dekaloges. So stellt er im Anschluss an das erste und zweite Gebot (Verehrung Gottes) die ganze Gesetzgebung über die Priesterschaft und den Opferdienst dar, im Anschluss an das vierte (Sabbathfeier) die sämmtlichen Gesetze über die Feste, im Anschluss an das sechste (Verbot des Ehebruchs) das Eherecht, im Anschluss an die übrigen das ganze Civil- und Criminalrecht. Dabei ist, trotz der Kürze der Darstellung, doch vielfach die Uebereinstimmung mit der palästinensischen Halacha zu erkennen. Freilich hat Philo keine eigentlich schulmässige Kenntniss derselben, weshalb denn auch manche Abweichungen sich finden[72]. — Nach dem Zeugnisse des *Eusebius H. E.* II, 18, 5 umfasste das ganze Werk vier Bücher, die uns, wie es scheint, vollständig erhalten sind, aber freilich aus der Zer|stückelung, die sie in den Ausgaben erfahren haben, erst hergestellt werden müssen. Eine Uebersicht des Inhaltes s. bei O. Holtzmann a. a. O. S. 535 ff.

a) Buch I: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς β' κεφάλαια τῶν δέκα λογίων· τό τε μὴ νομίζειν ἔξω τοῦ ἑνὸς θεοῦ θεοὺς ἑτέρους αὐτοκρατεῖς καὶ τὸ μὴ χειρότμητα θεοπλαστεῖν.* Dieser in den Ausgaben fehlende Titel wird von drei Handschriften geboten (s. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos S. 136). Auch ohne dieses äussere Zeugniss würde schon der Eingang des Tractates *de circumcisione* an sich beweisen, dass mit ihm unser erstes Buch beginnt. Das ganze Buch umfasst aber folgende Stücke: *de circumcisione* (*Mangey* II, 210—212), *de monarchia lib.* I (II, 213—222)[73], *de monarchia lib.* II (II, 222—232), *de praemiis sacerdotum* (II, 232—237), *de victimis* (II, 237—250), *de sacrificantibus* oder *de*

72) Vgl. über Philo's Verhältniss zur Halacha die sorgfältige Untersuchung von Bernh. Ritter, Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie. Leipzig 1879.

73) Der Anfang hiervon auch bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 18, 12 *sqq. ed. Gaisf.*

victimas offerentibus (II, 251—264)[74]. — Die Theilung des Buches in einzelne Abschnitte unter besonderen Titeln scheint ziemlich alt zu sein. Sie geht in den Handschriften noch weiter als in den Ausgaben. So ist unser *lib.* II *de monarchia* in einigen Handschriften in zwei Abschnitte getheilt: *περὶ ἱεροῦ* und *περὶ ἱερέων* (Wendland S. 136 f.). Der Titel *περὶ τοῦ ἱεροῦ* findet sich auch in den *Sacra parallela*[75]. Den Tractat *de victimis* erwähnt Eusebius als besondere Schrift: *περὶ τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας ζώων καὶ τίνα τὰ τῶν θυσιῶν εἴδη* (*Hist. eccl.* II, 18, 5). — In dem herkömmlichen Texte von *de victimis* fehlt zwischen § 3 und 4 ein grösseres Stück, welches erst von Wendland in einer jüngeren, bisher wenig beachteten Handschrift entdeckt und herausgegeben worden ist (Neu entdeckte Fragmente Philos S. 1—14). Es handelt von den Opfern für die Festtage (nach *Num.* 28—29, *Lev.* 16 und 23). — Auch in dem herkömmlichen Text von *de sacrificantibus* fehlt nach § 4 ein Stück, welches mit einem andern aus *De sacrificiis Abelis et Caini* zusammen zu dem Tractat *de mercede meretricis* (*Mangey* II, 264—269) vereinigt worden ist, der zwar aus echt-philonischen Stücken besteht, in dieser Gestalt aber nicht von Philo herrührt. Wendland hat auf Grund der besseren Handschriften den ursprünglichen Standort der einzelnen Stücke nachgewiesen (s. oben S. 504)[76].

b) Buch II: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λόγων, τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον, τὸ περὶ εὐορκίας καὶ σεβασμοῦ τῆς ἱερᾶς ἑβδομάδος καὶ γονέων τιμῆς*[77]. Unter diesem Titel geben die Ausgaben zunächst nur ein kleines Stück (*Mangey* II, 270—277) und lassen dann als besonderes Stück den Tractat *de septenario* (*Mangey* II, 277—298) folgen, der natürlich zu unserem Buche gehört. Der Text von *de septenario* ist aber bei Mangey unvollständig, und der zu erwartende Tractat *de colendis parentibus* fehlt ganz. Den grössten Theil des Fehlenden gab bereits *Mai* (*De cophini festo et de colendis parentibus*, *Mediolan.* 1818, auch in *Classicor. auctor. t.* IV, 402—429); den vollstän-

74) Ueber die Zusammengehörigkeit dieser Stücke s. besonders Gfrörer, I, 12 f.

75) *Cod. Vat.* 1553 *fol.* 179r = *Mai*, *Script. vet. nova collectio* VII, 1 *p.* 103a. Die hier angeführte Stelle, welche ich früher (2. Aufl. II, 862) nicht nachzuweisen vermochte, steht *de monarchia* II § 13, nachgewiesen von Harris, *Fragments p.* 83. Es sollte freilich statt *περὶ τοῦ ἱεροῦ* eigentlich heissen *περὶ ἱερέων* (Wendland a. a. O.).

76) Text-Emendationen zu *de sacrificantibus* giebt Conybeare, *Classical Review* X, 1896, *p.* 281—284.

77) Der Titel nach *Tischendorf*, *Philonea p.* 1.

digen Text unseres ganzen Buches aber erst *Tischendorf*, *Philonea* p. 1—83[78]).

c) Buch III: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο γένη τῶν δέκα λόγων, τὸ ἕκτον καὶ τὸ ἕβδομον, τὸ κατὰ μοίχων καὶ παντὸς ἀκολάστου καὶ τὸ κατὰ ἀνδροφόνων καὶ πάσης βίας* (*Mangey* II, 299—334). — Nach *Mangey* II, 299 Anm. verräth hier Philo Kenntniss des römischen Rechtes.

d) Buch IV: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ η' καὶ τὸ θ' καὶ ι', τὸ περὶ τοῦ μὴ ἐπικλέπτειν καὶ ψευδομαρτυρεῖν καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν καὶ τῶν ἐς ἕκαστον ἀναφερομένων· καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἣ πᾶσι τοῖς λογίοις ἐφαρμόζει, ὅ ἐστι τῆς συντάξεως* (*Mangey* II, 335—358). — Das Buch ist erst von Mangey aus *cod. Seldenianus* = *Bodleianus* 3400 herausgegeben worden[79]). Am Schlusse des Titels fehlt irgend ein Wort (wie *τέλος*) oder die Zahl *δ'*. In den Ausgaben figuriren die letzten Abschnitte auch wieder unter besonderen Titeln: *de judice* (II, 344—348) und *de concupiscentia* (II, 348—358). Dass sie noch integrirende Bestandtheile unseres Buches sind, kann nach dem Inhalte nicht zweifelhaft sein. — Zu demselben Buche gehört aber als Anhang auch noch der Tractat *περὶ δικαιοσύνης*, *de justitia* (*Mangey* II, 358—374), der in den Ausgaben verkehrter Weise auch wieder in zwei Abschnitte getrennt ist: *de justitia* (II, 358—361) und *de creatione principum* (II, 361—374)[80]). Der letztere Abschnitt handelt gar nicht ausschliesslich über die Einsetzung der Obrigkeit, sondern ist einfach die Fortsetzung des Tractates *de justitia*. Dieser ganze Tractat schliesst sich aber eng an das vierte Buch *de specialibus legibus* an; ja er gehört noch zu diesem, wie die Schlussworte des letzteren (*Mang.* II, 358: *νυνὶ δὲ περὶ τῆς . . . δικαιοσύνης λεκτέον*) und namentlich die Ueberschrift des ganzen Buches beweisen, in welcher ausdrücklich angedeutet ist, dass dasselbe auch handele *περὶ δικαιοσύνης, ἣ πᾶσι τοῖς λογίοις ἐφαρμόζει* (*Mang.* II, 335)[81]).

78) Emendationen zum Tischendorf'schen Texte gab Holwerda 1873. S. oben Anm. 13.

79) Vgl. über diese werthvolle Handschrift: Cohn, Philologus LI, 1892, S. 266 ff. Wendland, Hermes XXXI, 1896, S. 455 f.

80) Diese Special-Titel einzelner Abschnitte sind auch hier wie bei Buch I ziemlich alt. Sie finden sich nicht nur in unseren Handschriften (z. B. *περὶ καταστάσεως ἀρχόντων* in den Verzeichnissen bei Cohn, Proleg. zu Bd. I, S. V, IX, XXI), sondern auch schon in den *Sacra parallela*, *Cod. Rupefuc. fol.* 71r *ἐκ τοῦ περὶ καταστάσεως*, *fol.* 111r *ἐκ τοῦ περὶ ἀρχόντων*, *cod. Vatic.* 1553 *fol.* 253r *ἐκ τοῦ περὶ κατὰ* [*sic*] *ἀρχόντων*.

81) Bei Mangey ist gedruckt *λογίκοις*. Ich vermuthe, dass dies nur Druckfehler ist für *λογίοις*. Jedenfalls ist letzteres zu lesen. Denn der Gedanke

6) *Περὶ τριῶν ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωϋσῆς περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. De fortitudine* (*Mangey* II, 375—383), *de caritate* (II, 383—405), *de poenitentia* (II, 405—407). — Im Eingang dieses Buches wird auf den Tractat *de justitia* verwiesen, dessen Fortsetzung hier gegeben wird (*περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ὅσα καίρια πρότερον εἰπών, μέτειμι τὸ ἑξῆς ἐπ' ἀνδρίαν*). Unser Buch gehört also noch zu dem Anhang des Werkes *de specialibus legibus;* und es sind nur äussere Gründe, welche den Philo veranlasst haben, einen Theil dieses Anhanges mit dem vierten Buche selbst zu verbinden, das Uebrige aber als besonderes Buch zu geben (um nämlich eine annähernde Gleichmässigkeit in dem Umfang der Bücher herzustellen)[82]. — Der Titel des Buches findet sich so, wie er oben | angegeben ist, im *cod. Seldenianus*[83]). Bestätigt durch *Euseb. H. E.* II, 18, 2: *περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωϋσῆς. Hieronymus, vir. illustr.* 11: *de tribus virtutibus liber unus.* Auch in den *Sacra parallela* kommt der Titel *περὶ τριῶν ἀρετῶν* vor[84]). Dagegen hat eine Anzahl von Handschriften *περὶ ἀρετῶν ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας*[85]). Hiernach liegt die Vermuthung nahe, dass zwischen *de fortitudine* und *de caritate* ein Abschnitt *περὶ εὐσεβείας* ausgefallen ist[86]); und diese Ver-

ist, dass die Gerechtigkeit, wie die übrigen Cardinaltugenden nicht durch Ausübung eines einzelnen der zehn Gebote, sondern durch Ausübung aller zehn Gebote realisirt werde (sie ist *τοῖς δέκα λογίοις ἐφαρμόττουσα*, wie es am Schluss von *de concupiscentia* heisst, II, 358 *Mang.*).

82) Dass solche äussere Gründe für die literarische Thätigkeit der Alten massgebend waren, hat namentlich Birt gezeigt (Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur, 1882). — Bei Philo lässt sich fast durchgängig beobachten, dass seine Bücher einen Umfang von etwa 30—40 Seiten der Mangey'schen Ausgabe haben.

83) Cohn, Philologus LI, 268.

84) *Codex Rupefucaldinus fol.* 212v: *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ τριῶν ἀρετῶν* (*τριῶν* ist in der Handschrift ausgeschrieben). Die citirte Stelle steht *de fortitudine* § 3 *Mang.* II, 377 (*ὁ σπουδαῖος ὀλιγοδεής* u. s. w.). — *Codex Vaticanus* 1553 *fol.* 73r: *Φίλωνος ἐκ τοῦ περὶ γ ἀρετῶν.* Statt der Ziffer *γ*, welche nicht nur Wendland, sondern auch Holl (nach brieflicher Mittheilung) in der Handschrift gelesen haben, giebt Viereck als Lesart der Handschrift *τ̄*, also *τῶν* (Hermes XXXI, 436 Anm. 3).

85) Wendland, Hermes XXXI, 436 nennt sieben Handschriften, welche diesen Titel geben. Vgl. auch Cohn, Philologus LI, 268 und die Verzeichnisse in Cohn's Prolegomena zu Bd. I, S. XXI, XXVIII, XXIX, XXXII. — Ueber andere Titel, welche sich als Bruchstücke jenes vollständigen darstellen, s. Wendland, Hermes XXXI, 437.

86) So namentlich Wendland, Hermes XXXI, 437.

muthung scheint auch noch durch andere Gründe gestützt zu werden[87]). Indessen dürften die Gründe, welche dagegen sprechen, doch entscheidend sein[88]). — Fraglich ist ferner, ob die Tractate *de caritate* und *de poenitentia* überhaupt hierhergehören. Gfrörer und Dähne haben sie ganz von *de fortitudine* getrennt und als Anhang zur *Vita Mosis* zu erweisen gesucht; und Massebieau ist unter eingehenderer Begründung ihnen gefolgt[89]). Es darf als ein

87) Die Gründe sind: 1) Der Tractat *de caritate* beginnt mit den Worten *Τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην καὶ ἀδελφὴν καὶ δίδυμον ὄντως ἑξῆς ἐπισκεπτέον φιλανθρωπίαν*. Das sieht wie eine Anknüpfung an eine vorhergehende Erörterung *περὶ εὐσεβείας* aus. — 2) In den *Sacra parallela* finden sich drei Citate aus einem Tractat *περὶ εὐσεβείας* (Harris, *Fragments p.* 10 *sq.*).

88) Von Gewicht scheint mir 1) dass Philo am Schlusse von *de concupiscentia* (*Mang.* II, 358) sagt, über die *εὐσέβεια* habe er bereits früher gehandelt (*περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος . . . εἴρηται πρότερον*). Er kann darnach nicht die Absicht gehabt haben, in einem unmittelbar daran sich anschliessenden Tractat doch noch einmal auf die *εὐσέβεια* zurückzukommen. Die Verweisung bezieht sich wohl hauptsächlich auf die Auslegung der vier ersten Gebote in *De specialibus legibus*. Denn von diesen sagt Philo im Eingang der Auslegung des fünften Gebotes (*de parentibus colendis* § 1, *Richter* V, 51): *ἅπερ σύμπαντα τείνει πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα*. Vgl. auch den Tractat *de decalogo*, in welchem es § 12 (*Mang.* II, 189) heisst: *Ἀρχὴ δ' ἀρίστη πάντων μὲν τῶν ὄντων θεός, ἀρετῶν δὲ εὐσέβεια· περὶ ὧν ἀναγκαιότατον πρῶτον διεξελθεῖν* (die Stelle wird im *cod. Rupef. fol.* 234r citirt). — 2) Die Einschaltung der *εὐσέβεια* zwischen die *ἀνδρεία* und *φιλανθρωπία* wäre höchst unpassend, da sie eine beherrschende Stellung gegenüber den anderen Tugenden einnimmt. — 3) Das übereinstimmende Zeugniss des *cod. Seldenianus*, des *Eusebius* und der *Sacra parallela*, welche alle *περὶ τριῶν* haben, ist viel stärker als das entgegenstehende der anderen Handschriften, welche vier Tugenden nennen. — 4) Jenes Zeugniss wird noch unterstützt durch *Clemens Alexandrinus*, denn in dessen Auszügen aus unserem Buche schliessen sich die Excerpte aus *de fortitudine* und die aus *de caritate* unmittelbar an einander an (*Strom.* II, 81—98, dazu Hermes XXXI, 444 ff.). — Die Einfügung der *εὐσέβεια* in den Titel scheint also erst veranlasst zu sein durch Missverständniss des Eingangs von *de caritate*. Das Prädicat *τὴν εὐσεβείας συγγενεστάτην* soll hier nur dazu dienen, den hohen Werth der *φιλανθρωπία* zu charakterisiren, und setzt nicht einen vorhergehenden Tractat *περὶ εὐσεβείας* voraus. Die Citate in den *Sacra parallela* aus einem Tractat *περὶ εὐσεβείας* beweisen aber selbstverständlich nichts dafür, dass ein solcher gerade an unserer Stelle einzufügen ist.

89) Gfrörer, I, 17—23. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1033—1036. Ersch und Gruber, Art. „Philon" S. 443. *Massebieau*, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 38—41, 49—54. Massebieau fand Zustimmung bei Siegfried, Deutsche Litztg. 1890, 977 f. und Cohn, Philologus LI, 269. Auch ich habe mich durch Massebieau's Autorität vorübergehend zur Verwerfung meiner richtigen, in der 2. Aufl. dieses Buches vertretenen Ansicht verleiten lassen (Theol. Litztg. 1891, 94).

Verdienst Wendland's gelten, die Zusammengehörigkeit unserer drei Tractate erwiesen zu haben[90]). Die Gründe für die Vereinigung mit der *Vita Mosis* sind sehr schwach. Denn aus dem Umstande, dass die Bücher *περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως* im Eingange von *de caritate* erwähnt werden, folgt in keiner Weise, dass der letztere Tractat auch literarisch mit jenen zusammenhängt. Bestechend ist dagegen Massebieau's Beweisführung dafür, dass mit *de fortitudine* die Bücher *de specialibus legibus* abschliessen und die beiden anderen Tractate ganz davon zu trennen seien. Seine beiden Hauptgründe sind: 1) Philo sagt am Schlusse von *de concupiscentia* (*Mang.* II, 358), er habe früher bereits gehandelt *περὶ τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης* und wolle nun handeln *περὶ τῆς δικαιοσύνης*, was auch geschieht. Wenn dann noch der Tractat *περὶ ἀνδρείας* hinzukommt, so ist der Kreis der vier stoischen Cardinaltugenden, welche Philo häufig als solche nennt (*φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία*), erschöpft, und es scheint keine weitere Fortsetzung möglich. 2) Im Eingange der Schrift *de praemiis et poenis*, welche den Epilog zu unserem ganzen Werke über die mosaische Gesetzgebung bildet (s. unten Nr. 7), sagt Philo (§ 1 *Mang.* II, 409), er habe in seinem Werke über alle einzelnen Gesetze und auch über die Tugenden im Frieden und Kriege (*προσέτι τῶν ἀρετῶν ἃς ἀπένειμεν εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ*) gehandelt. Dies sieht wie eine Verweisung auf die Tractate *de justitia* und *de fortitudine* aus, welche demnach als Schluss des Werkes zu betrachten sein würden. Demgegenüber ist zu bemerken: 1) Der Eingang des Tractates *de caritate* (s. den Wortlaut Anm. 87) zeigt ja zweifellos, dass Philo ausser den vier stoischen Cardinaltugenden noch andere Cardinaltugenden kennt. Jene können also nicht für die Disposition schlechthin massgebend gewesen sein. 2) Wendland hat nachgewiesen, dass nach Philo weder die *δικαιοσύνη* ausschliesslich eine Tugend für den Frieden, noch die *ἀνδρεία* ausschliesslich eine solche für den Krieg ist, sondern beide in beiden sich zu bewähren haben. Entscheidend für die Zusammengehörigkeit von *de fortitudine* und *de caritate* sind aber, ausser den bereits erwähnten Zeugnissen, die Excerpte bei Clemens Alexandrinus, *Stromata* II, 81—98. Die Excerpte aus *de fortitudine* und die aus *de caritate* schliessen sich hier unmittelbar an einander an. — Mit unseren Tractaten ist aber endlich auch, wie Massebieau und Wendland gezeigt haben, das Stück *de nobilitate* zu verbinden (*Mangey* II, 437—444).

90) Wendland, Philo und Clemens Alexandrinus (Hermes Bd. XXXI, 1896, S. 435—456).

Es folgt in drei Handschriften auf den Tractat *περὶ μετανοίας*[91]); und bei *Clemens Alex. Strom.* II, 98—99 schliessen sich die Excerpte aus *de nobilitate* an die aus *de caritate* an. Bestätigt wird die Zusammengehörigkeit durch den Inhalt. Denn die Schrift *περὶ μετανοίας* fordert die Heiden auf, sich zu dem wahren Gott zu bekehren; die Schrift *περὶ εὐγενείας* aber behauptet die Gleichberechtigung der Proselyten, da der wahre Adel nicht auf der Geburt beruhe. Wahrscheinlich ist *περὶ εὐγενείας* nur ein Theil der sonst auffallend kurzen Abhandlung *περὶ μετανοίας*[92]). — Die hier zusammengestellten Tractate passen auch ihrem literarischen Charakter nach durchaus zu dem Werk *de specialibus legibus.* Es werden hier noch diejenigen mosaischen Gesetze zusammengestellt, welche nicht unter eine der zehn Rubriken des Dekaloges, sondern unter die Rubrik gewisser Cardinaltugenden gehören, welch' letztere freilich doch nur durch die Ausübung des Dekaloges in seiner Gesammtheit wirklich realisirt werden (vgl. den Schluss von *de concupiscentia* II, 358 *Mang.*)[93]).

7) *Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων. De praemiis et poenis* (*Mangey* II, 408—428). — *Περὶ ἀρῶν. De execrationibus* (*Mangey* II, 429—437). — Diese in sehr ungeschickter Weise von einander getrennten Stücke bilden in Wirklichkeit nur ein Buch. Vgl. *Euseb. H. E.* II, 18, 5: *περὶ τῶν προκειμένων ἐν τῷ νόμῳ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἄθλων, τοῖς δὲ πονηροῖς ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν.* Der Titel *περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* kommt auch in den *Sacra parallela* vor[94]). — Im Eingange dieser Schrift sagt Philo: nachdem er über die drei Haupt-Kategorien der mosaischen Offenbarungen (die *κοσμοποιΐα*, das *ἱστορικὸν* und das *νομοθετικὸν μέρος*) schon in seinen früheren

91) Cohn, Philologus LI, 269. Wendland, Hermes XXXI, 442.

92) Wendland, Hermes XXXI, 442 f. — Ueber die Grundgedanken von *περὶ εὐγενείας* s. auch Wendland in: Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern (1895) S. 51 ff. Im Eingang des Tractates wird der stoische Satz behandelt *ὅτι μόνος ὁ σοφὸς εὐγενής.*

93) Gfrörer behauptet allerdings (I, 20), dass der Tractat *de caritate* „nicht sowohl in didactischer oder analytischer Weise, wie die andern ähnlichen Schriften *de fortitudine* und *justitia,* sondern historisch und mit beständiger Rücksicht auf das Leben des Moses geschrieben ist". In Wahrheit ist aber der Tractat *de caritate* eine Zusammenstellung aller unter die Rubrik der *φιλανθρωπία* fallenden mosaischen Gesetze (vgl. die Inhaltsübersicht in Richter's Ausg. V, 184), gehört also recht eigentlich noch zu dem Werk *de specialibus legibus.*

94) *Codex Rupefucald. fol.* 128v, 131r, 284v. Auch *περὶ εὐχῆς καὶ εὐλογιῶν Rup. fol.* 276r (= *de praem. et poen.* § 17).

Schriften gehandelt habe, wolle er nun übergehen zu den Belohnungen, welche den Guten, und den Strafen, welche den Bösen bestimmt seien. Die Schrift schliesst sich also als eine Art von Epilog an die Darstellung der mosaischen Gesetzgebung an.

IV) Ausser diesen drei grossen Werken über den Pentateuch hat Philo noch verschiedene einzelne Schriften geschrieben, von welchen uns folgende theils ganz theils in Fragmenten erhalten sind:

1) *Περὶ βίου Μωσέως*[95]. *Vita Mosis*, *lib.* I (*Mangey* II, 80—133), *lib.* II (*M.* II, 134—144), *lib.* III (*M.* II, 145—179). — Die Eintheilung in drei Bücher findet sich schon in den Handschriften, ist aber sicher falsch, wie das folgende eigene Citat Philo's beweist, *de caritate* § 1 (*Mangey* II, 383 *sq.*): *δεδήλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως*[96]. Unser Buch II und III sind also factisch nur ein Buch, wie ja auch schon der Umfang zeigt. Allerdings fehlt, wie Massebieau nachgewiesen hat, am Schlusse unseres zweiten Buches ein Stück; denn was *lib.* II § 8 angekündigt wird, ist in § 8—12 nur theilweise ausgeführt (es wird nur über den historischen, nicht über den gesetzlichen Inhalt des Pentateuches gehandelt). Aber das fehlende Stück braucht nicht umfangreich gewesen zu sein. Wir haben daher kein Recht, den Ausfall fast eines ganzen Buches anzunehmen[97]. — Das Werk wird bereits von *Clemens Alexandrinus* | citirt, *Strom.* I, 23, 153: *ᾗ φησι Φίλων ἐν τῷ Μωυσέως βίῳ*. Vgl. auch *Strom.* II, 19, 100. Um so merkwürdiger ist, dass es in dem Katalog des Eusebius fehlt; statt dessen kommt bei diesem (*H. E.* II, 18, 5) ein Werk *περὶ τῆς σκηνῆς* vor. Da nun in der *Vita Mosis* die Stiftshütte ausführlich beschrieben wird, so ist der Tractat *περὶ τῆς σκηνῆς* wohl ein Theil der *Vita Mosis*[98]; wahrscheinlich ist aber der Eusebius-Text unvollständig überliefert. — Dass das Werk

95) Mangey giebt die Ueberschrift in folgender Form: *Περὶ βίου Μοσέως* (*sic!*) *ὅπερ ἐστὶ περὶ θεολογίας καὶ προφητείας*. Der Zusatz ist sehr ungeschickt, da das Werk zuerst (Buch I) von Moses als Herrscher und sodann (Buch II) von Moses als Gesetzgeber, Priester und Propheten handelt. — Der Titel *περὶ Μωσέως βίου* auch in den *Sacra parallela*, z. B. *cod. Rupef. fol.* 27br, 74r, 114r, 119r, 141br, 274r.

96) Die von Mangey und seinen Nachfolgern aufgenommene Lesart *τρισί* statt *δυσί* ist ganz ungenügend bezeugt, s. Wendland, Hermes XXXI, 440. Vgl. auch Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1031 f. Ewald VI, 300.

97) So Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 42 *sqq.* Dagegen Wendland, Hermes XXXI, 440 f.

98) So auch *Grossmann* I *p.* 24.

nicht ein integrirender Bestandtheil der Darstellung der mosaischen Gesetzgebung sei, ist bereits oben S. 515 bemerkt worden. Seinem ganzen literarischen Charakter nach ist es aber allerdings mit dieser verwandt: wie in dem grösseren Werke die mosaische Gesetzgebung dargestellt ist, so hier das Leben und Wirken des Gesetzgebers selbst; und zwar hat Philo hier augenscheinlich heidnische Leser im Auge.

2) *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Quod omnis probus liber* (*Mangey* II, 445—470). — Das Werk ist eigentlich nur die eine Hälfte eines grösseren Werkes, welches den im Titel angedeuteten Gedanken nach seinen zwei entgegengesetzten Seiten hin ausführte. *Euseb. H. E.* II, 18, 6: *περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, ᾧ ἑξῆς ἐστιν ὁ περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι.* Auf die verloren gegangene erste Hälfte verweist Philo selbst im Eingang der erhaltenen zweiten Hälfte. Aus letzterer ist ein grosses Stück (über die Essener) bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 12 mitgetheilt. — Der von Philo in der Schrift durchgeführte Gedanke ist ein stoischer *locus communis*[99]. Die Echtheit ist nicht unangefochten. Anlass zu Bedenken giebt namentlich der Umstand, dass die Schilderung der Essener in ein paar untergeordneten Punkten abweicht von der Schilderung, welche Philo selbst in einer anderen Schrift (*Apologia pro Judaeis* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11) gegeben hat. Doch ist die Echtheit nach den neueren Untersuchungen überwiegend wahrscheinlich, nur mit der Einschränkung, dass eine stoische Vorlage benützt ist. Vermuthlich gehört die Schrift in die früheste Zeit Philo's und giebt die Beschreibung der Essener nicht nach eigener Anschauung[100].

99) Er kommt bei Philo auch sonst vor, *De posteritate Caini* § 41 *fin.* (*Mang.* I, 252): *ὁ σοφὸς μόνος ἐλεύθερός τε καὶ ἄρχων, κἂν μυρίους τοῦ σώματος ἔχῃ δεσπότας.* Vgl. überhaupt: Wendland und Kern, Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion (1895) S. 51.

100) Vgl. über die Echtheitsfrage: Lucius, Der Essenismus (1881) S. 13—23. — Ausfeld, *De libro Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον qui inter Philonis Alexandrini opera fertur*, Göttingen, Diss. 1887 [Resultat: aus einer stoischen Schrift über die Freiheit des Weisen und einer anderen Schrift über die politische Freiheit hat ein Nachahmer Philo's unsere Schrift combinirt]. — Wendland, Philo's Schrift *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (Archiv für Gesch. der Philosophie I, 1888, S. 509—517) [echt philonisch, aber unter starker Benützung einer stoischen Vorlage]. Ders., Die Essäer bei Philo (Jahrbb. für prot. Theol. 1888, S. 100—105). Ders., Bericht über die Philo-Literatur (Archiv für Gesch. der Philosophie V, 1892, S. 225 ff.). — Ohle, Die Essäer des Philo (Jahrbb. für prot. Theol. 1887, S. 298—344, 376—394; dazu Nachtrag 1888, S. 314—320). Ders., Beiträge zur Kirchengeschichte I. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten, 1888 [nur der Abschnitt

3) *Εἰς Φλάκκον*. *Adversus Flaccum* (*Mangey* II, 517—544). — *Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον*. *De legatione ad Cajum* (*Mangey* II, 545—600). — In diesen beiden Büchern erzählt Philo die Geschichte der Verfolgungen, welche die Juden namentlich zu Alexandria zur Zeit Caligula's zu erdulden hatten. Die Erzählung ist so eingehend und anschaulich, wie sie nur ein Mann geben konnte, der an den Ereignissen selbst in hervorragendem Masse betheiligt war. Dieser Umstand macht die beiden Bücher zu einer Quelle ersten Ranges nicht nur für die Geschichte der Juden jener Zeit, sondern auch für die Geschichte Caligula's. — Die Ueberlieferung der Titel ist sehr schwankend. Neben den oben angegebenen kürzeren Titeln *Εἰς Φλάκκον* und *Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον* (oder *Περὶ ἀρετῶν ὅ ἐστι τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς Γάϊον*)[101]) finden sich auch weitschweifige und werthlose Erweiterungen[102]). Die *Sacra parallela* gebrauchen durchweg die Formeln *ἐκ τοῦ* oder *ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκον* (nicht *κατὰ Φλάκκου*) und *ἐκ τῆς πρὸς Γάϊον πρεσβείας*[103]). Bei *Photius Bibliotheca cod.* 105 (*ed. Bekker*) heisst es: *Ἀνεγνώσθη δὲ αὐτοῦ καὶ λόγος οὗ ἡ ἐπιγραφὴ „Γάϊος ψεγόμενος" καὶ „Φλάκκος ἢ Φλάκκων ψεγόμενος", ἐν οἷς λόγοις κ. τ. λ.* (also zwei *λόγοι*)[104]). Aehnlich *Eusebius* in

über die Essäer von einem Christen interpolirt, das Ubrige von Philo]. — Hilgenfeld, Die Essäer Philo's (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 49—71) [in eine vorphilonische stoische Schrift ist der Abschnitt über die Essäer und einiges Andere von Philo eingeschaltet]. — Harnack, Theol. Literaturzeitung 1887, 491 ff. [Bericht über Ohle und Ausfeld]. — Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 79—87 [für die Echtheit]. — Hense, Bion bei Philon (Rhein. Museum Bd. 47, 1892, S. 219—240) [sucht Benützung Bion's durch den Verf. nachzuweisen und enthält sich in Betreff der Echtheitsfrage des Urtheils]. — Krell, Philo, *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, die Echtheitsfrage. Augsburg, Progr. des St.-Anna-Gymnas. 1896 [für die Echtheit, auf Grund sorgfältiger Untersuchung].

101) S. die Verzeichnisse in Cohn's Prolegomena zu Bd. I, S. XIII, XXV, XXXII, XXXV. Auch *Pitra*, *Analecta sacra* II, 318 *sq.*

102) *Ἱστορία πάνυ ὠφέλιμος καὶ τῷ βίῳ χρήσιμος τὰ κατὰ τὸν Φλάκκον ἤτοι περὶ προνοίας*. Für die *Leg. ad Cajum*: *Ἱστορία πάνυ χρήσιμος καὶ ὠφέλιμος περὶ τῶν κατὰ τὸν Γάϊον καὶ τῆς αἰτίας τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας αὐτοῦ*. S. die Verzeichnisse bei Cohn Bd. I, S. V, IX, XI.

103) *Ἐκ τοῦ κατὰ Φλάκκον cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 195r, 228r—v, 239r—v, 257v, 258v. *Ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκον ibid. fol.* 109r, 162r, 178r, 253r, 259v. *cod. Coislinianus fol.* 111r (= *Pitra*, *Analecta sacra* II, 310). *cod. Rupefucald. fol.* 80v. — *Ἐκ τῆς πρὸς Γάϊον πρεσβείας cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 82r, 158v, 170r—v, 178r, 179r, 183v, 191r, 237v, 241r, 249v, 253r, 274v, 275r. *cod. Coislin. fol.* 45v, 50v, 201v. *cod. Rupefucaldinus fol.* 23r, 40r, 60v, 113v—114r, 131r—v.

104) Der Titel *Φλάκκος ψεγόμενος* auch im *cod. Palatinus* 248 (Cohn, Prolegomena zu Bd. I, S. XXXV).

der Chronik [105]). Ueber die von Eusebius in der Kirchengeschichte erwähnten Titel s. weiter unten. — Schon dem Verfasser der *Sacra parallela*, wie dem Photius scheinen nur die beiden uns noch erhaltenen Bücher vorgelegen zu haben. Allein der Anfang des ersten und der Schluss des zweiten zeigt, dass sie nur Stücke eines grösseren Gesammtwerkes sind. Das Buch *adversus Flaccum* beginnt nämlich (II, 517): *Δεύτερος μετὰ Σηιανὸν Φλάκκος Ἀουίλλιος διαδέχεται τὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιβουλήν*. Unserm Buch ist also ein anderes vorausgegangen, in welchem die | Verfolgungen, welche Sejanus über die Juden verhängte, erzählt waren. Unser Buch *de legatione ad Cajum* schliesst aber mit den Worten: *Εἴρηται μὲν οὖν κεφαλαιωδέστερον ἡ αἰτία τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας Γαΐου· λεκτέον δὲ καὶ τὴν παλινῳδίαν* [*πρὸς Γάϊον*] [106]). Es wird also noch ein weiteres Buch gefolgt sein, in welchem Philo die *παλινῳδία*, d. h. die Wendung des Geschickes der Juden zum Bessern durch den Tod Caligula's erzählte. Nun wissen wir aber ferner aus einer Notiz in der Chronik des Eusebius, dass die Verfolgungen unter Sejanus in dem zweiten Buche dieses Gesammtwerkes erzählt waren [107]). Das Buch über Flaccus muss also bereits das dritte des Gesammtwerkes gebildet haben. Hiernach würden wir für das Ganze nicht weniger als fünf Bücher erhalten. Und dies wird nun bestätigt durch die bestimmte Angabe in der Kirchengeschichte des Eusebius, *H. E.* II, 5, 1: *καὶ δὴ τὰ κατὰ Γάϊον οὗτος Ἰουδαίοις συμβάντα*

105) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 150—151. — Der Text lautet: a) nach Hieronymus (*l. c. p.* 151 *not. k.*): *Refert Filo in eo libro qui Flaccus inscribitur;* b) nach dem Armenischen (*p.* 150 *not. q.*): *Philon in eo libro, quem ipse ad Flacum scripsit, refert;* c) nach Syncellus (*ed. Dindorf* I, 626): *Φίλων ἱστορεῖ ἐν τῷ ἐπιγεγραμμένῳ λόγῳ Φλάκκῳ* (aus irriger Auffassung dieses Datives *Φλάκκῳ* ist der Titel *ad Flacum* bei dem armenischen Uebersetzer entsprungen; die Vergleichung des Hieronymus und des Armeniers ergiebt also, dass bei Syncellus der genaue Text des Eusebius erhalten ist).

106) Die Worte *πρὸς Γάϊον* fehlen nach Mangey in den Handschriften, sind also sicher zu tilgen.

107) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 150—151, und zwar: a) nach Hieronymus (*l. c. p.* 151 *not. b*): *Seianus praefectus Tiberii, qui aput eum plurimum poterat, instantissime cohortatur, ut gentem Judaeorum deleat. Filo meminit in libro legationis secundo.* — b) nach dem Armenischen (*p.* 150): *Seianus Tiberii procurator, qui intimus erat consiliarius regis, universim gentem Judaeorum deperdendam exposcebat. Meminit autem hujus Philon in secunda relatione.* — c) nach Syncellus (*ed. Dindorf* I, 621): *Σηιανὸς ἔπαρχος Τιβερίου Καίσαρος περὶ τελείας ἀπωλείας τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων πολλὰ συνεβούλευε τῷ Καίσαρι, ὡς Φίλων Ἰουδαῖος ἐξ Ἀλεξανδρείας διάγων ἱστορεῖ ἐν τῇ δευτέρᾳ τῆς περὶ αὐτοῦ πρεσβείας.*

πέντε βιβλίοις παραδίδωσι. Auch die kurze Uebersicht, welche Eusebius von dem Inhalte dieses Werkes giebt, stimmt genau zu den bisherigen Resultaten. Er sagt, dass Philo hier erzähle, wie zur Zeit des Tiberius in Rom Sejanus grossen Eifer aufgewendet habe, um das ganze Volk zu vernichten, in Judäa aber Pilatus die Juden in grosse Aufregung versetzt habe, weil er in Betreff des Tempels etwas unternehmen wollte, was gegen ihre Satzungen verstiess[108]. Nach dem Tode des Tiberius aber habe Cajus, der nun zur Regierung kam, zwar überhaupt sich höchst übermüthig benommen, am meisten aber von Allen das ganze jüdische Volk geschädigt[109]. Was hier über Sejanus und Pilatus gesagt wird, kann | sich nicht auf einzelne gelegentliche Aeusserungen in den uns erhaltenen Büchern beziehen. Denn diese behandeln nur die Zeit Caligula's. Die Bedrückungen durch Sejanus und Pilatus müssen aber nach den obigen Aeusserungen des Eusebius in einem besondern Abschnitte vor den Ereignissen unter Caligula erzählt gewesen sein.

Um den Plan des Gesammtwerkes richtig zu erfassen, ist aber noch ein Gesichtspunkt zu beachten, auf welchen erst Massebieau aufmerksam gemacht hat[110]. Das Buch über Flaccus und die Schlussbemerkung der *Leg. ad Cajum* zeigen deutlich, dass Philo hier nicht nur erzählen will, wie die Juden verfolgt worden sind, sondern auch welch' schreckliches Ende den Verfolgern der Juden durch die strafende Hand Gottes bereitet worden ist. In dem Buch über Flaccus nimmt die Beschreibung seiner Bestrafung ebenso viel Raum ein wie die Darstellung seiner Massregeln gegen die Juden; und die *παλινῳδία* in der Geschichte Caligula's muss ja noch ein ganzes Buch gebildet haben. Der Grundgedanke des Werkes ist also ein ähnlicher wie in Lactanz' Buch *de mortibus persecutorum:* Die Verfolger der Frommen nehmen ein Ende mit Schrecken. Die von Philo behandelten Juden-Feinde haben ja in der That alle ein gewaltsames Ende genommen: Sejanus, Flaccus, Caligula; auch von Pilatus ist dies wahrschein-

108) *H. E.* II, 5, 7: *Πρῶτον δὴ οὖν κατὰ Τιβέριον ἐπὶ μὲν τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἱστορεῖ Σηιανὸν . . . ἄρδην τὸ πᾶν ἔθνος ἀπολέσθαι σπουδὴν εἰσηγηοχέναι, ἐπὶ δὲ τῆς Ἰουδαίας Πιλᾶτον . . . περὶ τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις ἔτι τότε συνεστὼς ἱερὸν ἐπιχειρήσαντά τι παρὰ τὸ Ἰουδαίοις ἐξὸν τὰ μέγιστα αὐτοὺς ἀναταράξαι.*

109) *H. E.* II, 6, 1: *Μετὰ δὲ τὴν Τιβερίου τελευτὴν Γάϊον τὴν ἀρχὴν παρειληφότα πάντων μάλιστα τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος οὐ σμικρὰ καταβλάψαι.*

110) Vgl. überhaupt: *Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon p.* 65—78.

lich. Aus allem Bisherigen ergiebt sich demnach folgende Disposition des ganzen Werkes. Buch I enthielt vermuthlich eine allgemeine Einleitung. Buch II erzählte die Bedrückungen zur Zeit des Tiberius: durch Sejanus in Rom und durch Pilatus in Judäa, sowie das gewaltsame Ende dieser beiden Juden-Feinde. Sejanus hat ja hauptsächlich die Vertreibung der Juden aus Rom im J. 19 n. Chr. veranlasst[111]. Mit dem Versuche des Pilatus „in Betreff des Tempels etwas gegen die jüdischen Satzungen Verstossendes zu unternehmen“, kann nicht die Aufstellung von Weiheschildern in dem Palaste des Herodes gemeint sein, welche in dem von Philo mitgetheilten Briefe Agrippa's erwähnt wird[112]; sondern es ist an die aus Josephus bekannten Thatsachen zu denken, dass Pilatus die Soldaten mit den Kaiserbildern in Jerusalem einziehen liess und dass er den Tempelschatz zum Bau einer Wasserleitung verwendete[113]. Dass ersteres auch von Philo erzählt war, wird von Eusebius ausdrücklich gesagt[114]. Das III. Buch ist die uns erhaltene Schrift *adversus Flaccum*, richtiger über Flaccus, denn sie ist nicht eine Streitschrift gegen Flaccus, sondern erzählt die Geschichte des Flaccus (*τὰ κατὰ Φλάκκον*): wie er durch das Drängen des alexandrinischen Pöbels und durch den Wunsch, Caligula's Gunst zu gewinnen, sich dazu hinreissen liess, die Juden unter Verletzung alles Rechtes grausam zu verfolgen, und wie ihn dann selbst das gerechte Strafgericht ereilte[115]. Das IV. Buch ist unsere *Legatio ad Cajum*. Dieser Titel ist aber sehr ungeschickt. Denn der Zweck ist nicht, die Gesandtschaft der alexandrinischen Juden an Caligula zu erzählen, sondern die Verfolgungen der Juden durch Caligula, wozu allerdings auch die höhnische Behandlung

111) *Tacitus Annal.* II, 85. *Sueton. Tiber.* 36. *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 5. *Philo, Legat. ad Cajum* § 24 (*Mang.* II, 569).

112) *Philo, Legat. ad Cajum* § 38 (*Mang.* II, 589 *sq.*).

113) *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 1—2. *Bell. Jud.* II, 9, 2—4. Vgl. *Euseb. H. E.* II, 6.

114) *Euseb. Demonstratio evangelica* VIII *p.* 403: *Αὐτὰ δὴ ταῦτα καὶ ὁ Φίλων συμμαρτυρεῖ, τὰς σημαίας φάσκων τὰς βασιλικὰς τὸν Πιλάτον νύκτωρ ἐν τῷ ἱερῷ ἀναθεῖναι.* — Eine Verwechselung mit Josephus kann nicht vorliegen, da Eusebius an derselben Stelle unmittelbar vorher für dieselbe Thatsache auch den Josephus anführt. — Beachte auch, dass die Aufstellung nach Philo im Tempel, d. h. im Tempel-Vorhofe, geschah (was freilich Eusebius irrthümlich auch als Bericht des Josephus giebt).

115) In den *Sacra parallela* wird eine Stelle *ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκον* citirt, welche sich in unserem Buche nicht findet (*cod. Rupefuc. fol.* 80v = *cod. Coislin. fol.* 111r = *Pitra, Analecta* II, 310 = *Harris, Fragments p.* 10). Harris und Massebieau S. 66 nehmen auf Grund dessen an, dass unser Text defect sei.

ihrer nach Rom abgegangenen Gesandtschaft durch den wahnsinnigen Kaiser gehörte. Das V. Buch behandelte die *παλινῳδία*, d. h. den Untergang Caligula's und die dadurch herbeigeführte günstige Wendung der jüdischen Dinge.

Aus der richtigen Erkenntniss des Planes erklären sich auch die Wiederholungen in unserem Werke. Es ist zweifellos, dass die in der Schrift *adv. Flaccum* § 5—11 geschilderte Verfolgung der alexandrinischen Juden dieselbe ist, wie die in der *Legatio ad Cajum* § 18—20 erzählte. Die wiederholte breite Erzählung desselben Factums in demselben Werke scheint höchst auffallend. Massebieau hat aus diesem Grunde und weil die *Leg. ad Cajum* sich überhaupt nicht als Fortsetzung von *adv. Flaccum* giebt, die Zugehörigkeit der Schrift über Flaccus zu unserem Gesammtwerke bestritten. Diese ist aber nach den obigen Zeugnissen zweifellos; und die Wiederholungen sind nach dem Plane Philo's nicht nur erklärlich, sondern nothwendig. Philo will nicht eine zusammenhängende Geschichte der Verfolgungen schreiben, sondern er behandelt die Verfolger der Juden, jeden für sich. Die Verfolgung in Alexandria musste daher sowohl in der Geschichte des Flaccus als in der Geschichte Caligula's behandelt werden, das einemal sofern sie durch Flaccus, das anderemal sofern sie durch Caligula verschuldet war.

| Einige Schwierigkeiten machen noch die Angaben des Eusebius über den Titel des Gesammtwerkes. Nach der oben (Anm. 107) citirten Stelle der Chronik scheint das Ganze als *ἡ πρεσβεία* bezeichnet gewesen zu sein. Und so sagt Eusebius auch da, wo er den Inhalt des Gesammtwerkes angiebt, dies Alles stehe geschrieben *ἐν ᾗ συνέγραψε πρεσβείᾳ* (*H. E.* II, 5, 6). Sodann aber sagt Eusebius am Schlusse jener summarischen Inhaltsübersicht, Philo erzähle noch tausend andere Leiden, welche die Juden zu Alexandria trafen, *ἐν δευτέρῳ συγγράμματι ᾧ ἐπέγραψε „περὶ ἀρετῶν“* (*H. E.* II, 6, 3). Hieraus scheint sich zu ergeben, dass Philo jene Ereignisse in zwei Werken behandelt hat, deren eines *ἡ πρεσβεία*, deren anderes *περὶ ἀρετῶν* betitelt war. Diesem Schlusse steht jedoch nicht nur die Unwahrscheinlichkeit der Sache, sondern auch der Umstand entgegen, dass Eusebius in dem Haupt-Katalog der philonischen Schriften *H. E.* II, 18 nur den letzteren Titel erwähnt. Er sagt, Philo habe das von den gottlosen Thaten des Cajus handelnde Werk ironisch *περὶ ἀρετῶν* überschrieben (*H. E.* II, 18, 8). Ein anderes auf jene Ereignisse bezügliches Werk wird nicht erwähnt, während der Katalog doch sonst sehr vollständig ist. Man wird somit, wie mir scheint, zu der Annahme gedrängt, dass das *δευτέρῳ* die Glosse eines Abschreibers ist, der die verschiedenen

Titel II, 5, 6 und II, 6, 3 nicht zusammenreimen konnte; dass in der That aber beide Titel sich auf dasselbe Werk beziehen. In der alten syrischen Uebersetzung des Eusebius (*ed. by Wright and McLean* 1898) fehlen überhaupt die Worte ἐν δευτέρῳ συγγράμματι ᾧ ἐπέγραψε „περὶ ἀρετῶν“. Da in dieser Uebersetzung aber Auslassungen nicht selten sind, kann aus ihr kein sicherer Schluss für die Textkritik gezogen werden. — Der Titel περὶ ἀρετῶν ist der von Philo selbst herrührende Titel des Gesammtwerkes, der sicher nicht ironisch gemeint war, sondern andeuten sollte, dass die Tugend schliesslich doch den Sieg über die Gottlosigkeit gewinnt. Der Titel πρεσβεία, der nicht von Philo herrühren kann, passt nicht einmal auf den von Caligula handelnden Theil, noch weniger auf das Gesammtwerk. Selbst wenn man ihn in der Bedeutung „Schutzschrift“ nehmen wollte (vgl. Athenagoras' πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν), würde er dem Inhalte des Werkes nicht entsprechen.

Wegen der Wichtigkeit unseres Werkes als historischer Quelle ist ihm von jeher ein besonderes Interesse zugewandt worden. Es ist wiederholt separat herausgegeben[116]), in moderne Sprachen übersetzt[117]) | und historisch untersucht worden[118]). — Die Bestreitung der Echtheit der *Leg. ad Cajum* durch Grätz bedarf kaum der Erwähnung[119]). — Nicht zu verwechseln ist unser Werk

116) *Philonis Judaei lib. de virtutibus s. de legatione ad Cajum imp. graece cura S. F. N. Mori, Lips.* 1781. — *Dahl, Chrestomathia Philoniana*, 2 Bde. 1800—1802. — Ueber eine Pariser Ausgabe von 1626 vgl. *Fabricius-Harles* IV, 741. *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 89.

117) Die Gesandtschaft an den Cajus, aus dem Griechischen des Philo übersetzt von Jo. Frid. Eckhard, Leipzig 1783. — *Philo Judaeus, Om Judarnas förföljelse under Flaccus och Legationen till Cajus Caligula etc. öfversättn. med noter och anmerkn. af J. Berggren. Söderköping* 1853. — *Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, par F. Delaunay*, 2. *ed. Paris* 1870 (giebt eine Uebersetzung von *contra Flacc.* und *Leg. ad Caj.*). Ueber eine ältere französ. Uebers. von d'Andilly s. *Fabric.-Harl.* IV, 749. Ueber eine englische: *Fürst, Bibl. Jud.* III, 91. Ueber die Uebersetzungen sämmtlicher Werke Philo's in moderne Sprachen s. oben S. 496.

118) Vgl. oben § 17c und die dort erwähnte Literatur. — *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* IV, 740 *sq.* und die daselbst erwähnten Werke und Abhandlungen von Boecler, Tillemont, Ernesti und bes. *Jo. Christ. Gottleber, Animadversiones historicae et philologico-criticae ad Philonis legationem ad Cajum*, 4 Thle. Meissen 1773—1774. — Dähne in Ersch und Gruber Art. „Philon“ S. 439—440. — Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus (1879) S. 117—123.

119) Grätz, Gesch. der Juden 2. Aufl. III, 487—492, verkürzt in der 3. Aufl. III, 681. 4. Aufl. III, 800 f. (für die Echtheit von *contra Flaccum*, aber

mit dem Buch *de tribus virtutibus* (s. oben S. 519 ff.) oder gar mit dem von Mai herausgegebenen *de virtute ejusque partibus* (s. oben Anm. 11).

4) *Περὶ προνοίας. De providentia.* — Der Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 6. *Praep. evang.* VII, 20 *fin.* VIII, 13 *fin.*, und in den *Sacra parallela*[120]). Das Werk ist nur armenisch erhalten und von Aucher mit lateinischer Uebersetzung herausgegeben worden[121]). Zwei griechische Fragmente, ein kleineres und ein sehr grosses bei *Euseb. Praep. evang.* VII, 21 und VIII, 14; einige auch in den *Sacra parallela* (s. Anm. 120). Der armenische Text umfasst zwei Bücher. Hiervon ist aber das erste, wenn überhaupt echt, jedenfalls nur in verkürzter und zum Theil überarbeiteter Gestalt erhalten[122]). Eusebius citirt nur das zweite und führt es zweimal mit der Formel ein: ἐν τῷ [*Sing.*] περὶ προνοίας[123]). Der *Sing.* beweist jedoch nicht, dass Eusebius nur ein Buch gekannt hat. In der Kirchengeschichte schwankt die Lesart zwischen τὸ περὶ προνοίας und τὰ περὶ προνοίας. Das Zeugniss des Eusebius entscheidet also nicht gegen die Echtheit des ersten Buches. Auch die sonstigen Bedenken dürften sich durch die Annahme der Ueberarbeitung er-

gegen die der *Leg. ad Cajum*). Vgl. auch Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 97 ff. 145 ff. = Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 759—769.

120) *Cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 260r—v: ἐκ τῆς περὶ προνοίας α, *cod. Coislinianus, fol.* 215v: ἐκ τοῦ περὶ προνοίας, *cod. Rupef. fol.* 27br: τοῦ αὐτοῦ περὶ προνοίας, *fol.* 114r—v: ἐκ τοῦ περὶ προνοίας. Dazu Harris, *Fragments p.* 75 *sq.* Wendland, Philo's Schrift über die Vorsehung S. 88 f.

121) *Aucher, Philonis Judaei sermones tres etc.* (1822) *p.* 1—121. — Lateinisch auch in der Handausgabe von Richter (8. Bdchen) und in der Tauchnitz'schen Ausgabe (8. Bdchen).

122) Vgl. hierüber *Diels, Doxographi Graeci* (1879) *p.* 1—4. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 340. — Gegen die Echtheit des ersten Buches: Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 87—91. Für dieselbe: Wendland, Philo's Schrift über die Vorsehung S. 38 ff., auch Bruns, Theol. Litztg. 1892, 617 f.

123) Das erste Fragment (VII, 21) ist aus der Mitte des zweiten Buches (*Aucher p.* 80—82); das zweite (VIII, 14) besteht aus mehreren grossen Stücken, welche sich über das ganze zweite Buch erstrecken und einen Auszug aus demselben darstellen (*Aucher p.* 44—121). — Die von Höschel (1614) herausgegebenen zwei Fragmente, die er aus der Ἰωνιά des *Michael apostolius* entnommen hat (s. über diesen *Fabricius-Harles* V, 110 *sq.* IX, 758. XI, 189 *sqq.* Nicolai, Griech. Litgesch. III, 316 ff. Krumbacher, Gesch. der byz. Litt. 2. Aufl. S. 603 f.), stammen wohl ebenfalls aus Eusebius, s. die Fragmente in der Frankfurter Ausg. *p.* 1197 *sq.* und dazu *Euseb. Praep. ev. ed. Gaisford* VIII, 14, 2—7 und 39—41.

ledigen. — Eine eingehende Untersuchung der Quellen und des theologischen Standpunktes des Werkes hat Wendland gegeben[124]).

5) Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα (dieser Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 6). *De Alexandro et quod propriam rationem* | *muta animalia habeant* (so *Hieronymus, de viris illustr. c.* 11)[125]). — Auch diese Schrift ist nur armenisch erhalten und von Aucher herausgegeben worden[126]). Massebieau glaubt, dass sie durch einen Redactor in Unordnung gebracht ist[127]). Einige griechische Fragmente finden sich in den *Sacra parallela*[128]). — Das Buch gehört zu den späteren Schriften Philo's, da *p.* 152 (*ed. Aucher*) bereits der Gesandtschaft nach Rom gedacht wird.

6) Ὑποθετικά. — Unsere Kenntniss dieser Schrift beruht lediglich auf den Fragmenten bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 6—7, welche von Eusebius eingeführt werden mit den Worten (VIII, 5 *fin.*): *Φίλωνος . . . ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος ὧν ἐπέγραψεν Ὑποθετικῶν, ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων ὡς πρὸς κατηγόρους αὐτῶν ποιούμενος λόγον ταῦτά φησιν.* Der Titel kann nicht „Muthmassliches über die Judäer" bedeuten[129]); seine wirkliche Bedeutung ist aber schwer festzustellen. Bernays erklärte ihn durch: „Rathschläge, Empfehlungen". Ὑποθετικοὶ λόγοι sind nämlich solche Abhandlungen, welche sittliche Rathschläge oder Empfehlungen enthalten, im Unterschied von den eigentlich theoretischen Untersuchungen über ethische Fragen. „Den Schwerpunkt seiner Arbeit wird Philo, wie schon die erhaltenen Bruchstücke erkennen lassen, in die Besprechung solcher jüdischer Gebote verlegt haben, deren Befolgung er auch einem nichtjüdischen Leserkreis, an den

124) Wendland, Philo's Schrift über die Vorsehung, ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie, 1892 (ein Theil davon vorher als Progr. des Köllnischen Gymnasiums zu Berlin, 1892). — Vgl. dazu Bruns, Theol. Litztg. 1892, 616—620. — Bei Wendland S. 84 ff. auch eine Abweisung der unbegründeten Angriffe Ausfeld's auf die Echtheit des zweiten Buches und der Hypothese Massebieau's, dass die dialogische Form desselben von einem Ueberarbeiter herrühre.

125) Einige Ausgaben und Handschriften des Hieronymus haben *De Alexandro dicente quod etc.*

126) *Aucher, Philonis Judaei sermones tres etc.* (1822) *p.* 123—172. — Hiernach auch bei Richter (8. Bdchen) und in der Tauchnitz'schen Ausgabe (8. Bdchen).

127) *Le classement des oeuvres de Philon p.* 87—91.

128) *Cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 129v (= *Mai, Script. vet. nova collectio* VII, 1, *p.* 99b unten): *ἐκ τοῦ περὶ τῶν ἀλόγων ζώων. Ibid.* (*Mai* 100a oben): *ἐκ τοῦ αὐτοῦ.* Noch Einiges bei Harris, *Fragments p.* 11.

129) So Ewald VI, 304. Vgl. auch Grossmann I *p.* 16.

sich die Schrift unverkennbar wendet, anrathen konnte"[130]). Zu Gunsten dieser Erklärung scheint auch zu sprechen, dass Philo das Wort ὑποθῆκαι nicht selten im Sinne von „Rathschläge, Ermahnungen, Lehren", synonym mit παραινέσεις, gebraucht[131]); auch Josephus nennt die „Lebensregeln", welche die salomonischen Schriften enthalten, ὑποθήκας τοῦ βίου (*contra Apion.* I, 8). Allein die obige Bemerkung des Eusebius und der Inhalt der Fragmente zeigen, dass die Schrift wesentlich apologetischen Inhaltes war: eine Vertheidigung des Judenthums gegen Verleumdungen und ungünstige Beurtheilungen. Dazu würde der Titel nach Bernays' Erklärung wenig passen. Vielleicht ist daher mit Massebieau und Wendland zu erklären „Unterstellungen" (falsche Meinungen über die Juden, welche hier zurückgewiesen werden)[132]). Für diese Erklärung spricht namentlich die Bemerkung Philo's (*Euseb. Praep. evang.* VIII, 6, 6): ἢ τοὺς μὲν ἀπολέμους καὶ ἀνάνδρους εἶναι καὶ παντελῶς ὀλίγους ὑποθώμεθα. — Da das Werk thatsächlich eine Apologie des Judenthums war, darf man vermuthen, dass es identisch ist mit dem folgenden:

7) Περὶ Ἰουδαίων. — Dieser Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 6. Identisch hiermit ist sicherlich ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία, aus welcher *Eusebius Praep. evang.* VIII, 11 die Schilderung der Essener mittheilt. Aus dem eben angeführten Grunde darf man aber wohl auch die Ὑποθετικά mit dieser ἀπολογία identificiren. Die verschiedenen Bezeichnungen, welche Eusebius *Praep. evang.* VIII, 5 *fin.* und VIII, 10 *fin.* gebraucht, entscheiden nicht dagegen: das eine Mal nennt er den wirklichen Titel, welchen Philo der Schrift gegeben hat, das andere Mal bezeichnet nur er selbst sie ihrem Inhalte nach als eine ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων[133]). — Der Versuch,

130) Bernays, Philon's Hypothetika und die Verwünschungen des Buzyges in Athen (Monatsberichte der Berliner Akademie 1876, S. 589—609; wieder abgedruckt in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen, 1885, I, 262—282. Vgl. bes. S. 599).

131) *De somniis* II § 10 (*Mang.* I, 668, 39), *De victimas offerentibus* § 8 (*Mang.* II, 257, 4), *De specialibus legibus* III § 5 (*Mang.* II, 304, 24), *De caritate* § 3 (*Mang.* II, 387, 3).

132) Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 54—59 (lässt die Wahl zwischen obiger und einer anderen sehr unwahrscheinlichen Erklärung). Wendland, Jahrbb. für class. Philologie, 22. Supplementbd. 1896, S. 714 f. (in der Abhandlung über die Therapeuten).

133) Für die Identität z. B. auch Harris, *Fragments p.* 76. Elter, *De gnomolog. gr. hist.* IX (Bonn, Progr. 1895) S. 237 f. Wendland, Jahrbb. für class. Philologie, 22. Supplbd. S. 703, 715, 719. — Gegen dieselbe Massebieau S. 54—65.

die Schilderung der Essener, welche hier gegeben wird, dem Philo abzusprechen, hat mit Recht wenig Beifall gefunden[134]). — Die Vermuthung Dähne's, dass der Tractat *de nobilitate* (*Mangey* II, 437—444) zu unserer Apologie gehöre[135]), darf durch das oben S. 521 f. Bemerkte wohl als erledigt gelten.

V) Wenn schon die zuletzt genannten Werke uns nur durch Fragmente bekannt sind, so sind vollends ganz verloren folgende, in der bisherigen Uebersicht grösstentheils schon erwähnte Bücher und Werke: 1) Von den *Quaestiones et solutiones:* mehr als drei Bücher zum Exodus (s. oben S. 498 f.). — 2). Zwei Bücher der *Legum allegoria* (s. S. 503). — 3) Das zweite Buch περὶ μέθης (s. S. 507). — 4) Das Buch περὶ μισθῶν (s. oben S. 509). — 5) Die beiden Bücher περὶ διαθηκῶν (s. S. 510). — 6) Drei von den fünf Büchern *de somniis* (s. S. 510 f.). — 7) Die beiden Biographien des Isaak und Jakob (s. S. 515). — 8) Die Schrift περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον (s. S. 524). — 9) Das erste, zweite und fünfte Buch des Werkes über die Verfolger der Juden (s. S. 525 ff.). — 10) Eine Schrift περὶ ἀριθμῶν, auf welche Philo in der *Vita Mosis* und sonst verweist[136]). — 11) Ein Dialog zwischen Isaak und Ismael über den Unterschied der wahren Weisheit und der Sophistik, von dem allerdings nicht gewiss ist, ob Philo ihn nur schreiben wollte oder geschrieben hat[137]). — 12) Eine Abhandlung „über die Herrschaft des

134) Gegen die Echtheit: Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1882, S. 275—278. Ketzergeschichte des Urchristenthums 1884, S. 87 f. 113—116 Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 49. Ohle, Beiträge zur Kirchengeschichte I, 1888. — Für dieselbe: Massebieau S. 59—65. Wendland, Jahrbb. für class. Philol. 22. Supplbd. S. 702.

135) Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 990. 1037. Im Artikel „Philon" in Ersch und Gruber S. 440 hat Dähne diese Vermuthung nicht wieder ausgesprochen.

136) *Vita Mosis Lib.* III § 11 (*Mang.* II, 152): ἔχει δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀμυθήτους ἀρετὰς ἡ τετρὰς, ὧν τὰς πλείστας ἠκριβώσαμεν ἐν τῇ περὶ ἀριθμῶν πραγματείᾳ. — *Quaest. et solut. in Genes. ed. Aucher p.* 331: *jam dictum fuit in libro, in quo de numeris actum est.* Vgl. ebendas. *p.* 224. 359. *Grossmann* I *p.* 24. — In der Schrift *de opificio mundi* verweist Philo auf eine Abhandlung über die Vierzahl als eine erst noch zu schreibende, *p.* 11 *Mang.*: πολλαῖς δὲ καὶ ἄλλαις κέχρηται δυνάμεσι ἡ τετρὰς, ἃς ἀκριβέστερον καὶ ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ προσυποδεικτέον. Wenn diese identisch ist mit der Schrift περὶ ἀριθμῶν, so würde daraus folgen, dass die *Vita Mosis* später ist als die Schrift *de opificio mundi.* Vgl. *Grossmann* II, *p.* 6.

137) *De sobrietate* § 2 (*Mang.* I, 394 oben): Σοφίαν μὲν γὰρ Ἰσαὰκ, σοφιστείαν δὲ Ἰσμαὴλ κεκλήρωται, ὡς, ἐπειδὰν ἑκάτερον χαρακτηρίζωμεν, ἐν τισι διαλόγοις ἐπιδείκνυμεν. Vgl. *Grossmann* I *p.* 25.

Weisen" wollte Philo schreiben nach einer Bemerkung in *Quod omnis probus liber* [138]). Ob die Absicht zur Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht.

| VI) Als unecht sind folgende angeblich philonische Schriften zu betrachten:

1) *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν. De vita contemplativa (Mangey* II, 471—486). — Statt dieses in den Ausgaben herrschenden Titels hat Eusebius zweimal gleichlautend (*H. E.* II, 17, 3 und II, 18, 7): *περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν* (also ohne *ἀρετῶν*). Die meisten Handschriften fügen nach *ἱκετῶν* hinzu: *ἀρετῶν τὸ δ'* oder *ἀρετῆς τὸ τέταρτον*, der *cod. Paris.* 435 hat nur *ἱκέται ἢ περὶ ἀρετῶν δ'* (s. die textkritische Anm. in Conybeare's Ausgabe S. 25). Die Bezeichnung als viertes Buch der *ἀρεταί* fehlt nicht nur bei Eusebius, sondern auch in der armenischen Uebersetzung und ist sicher späterer Zusatz (vgl. Theol. Litztg. 1895, 389). — Die Schrift beschreibt und verherrlicht das „theoretische Leben" der *θεραπευταί* = Diener Gottes und Aerzte der Seelen (§ 1), welche von himmlischer Begeisterung ergriffen alles Vermögen ihren Angehörigen überlassen und sich in die Einsamkeit zurückziehen (§ 2). Solche Leute giebt es nach dem Verf. zwar an vielen Orten, namentlich in Aegypten in jedem Nomos; insonderheit aber kennt er eine Colonie in der Nähe von Alexandria am See Marea. Hier hat jeder seine Einsiedler-Clause (*οἴκημα ἱερὸν ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον*), in welcher er für sich allein (*μονούμενος*) vom Morgen bis Abend ausschliesslich der philosophischen Betrachtung an der Hand der heiligen Schriften sich hingiebt. Speise und Trank wird in diese *μοναστήρια* nicht gebracht; erst nach Sonnen-Untergang nehmen die Therapeuten Nahrung zu sich. Manche aber fasten auch drei oder gar sechs Tage lang. Am siebenten Tage kommen sie in ein *κοινὸν σεμνεῖον* zum Gottesdienst zusammen (§ 3—4). Nach 49 Tagen, also an jedem fünfzigsten Tage, feiern sie ein festliches Mahl, bei welchem aber nur Wasser, Brod und Salz mit Ysop aufgetragen wird; an das Mahl schliesst sich eine *παννυχίς* mit Reigentanz und geistlichen Gesängen an (die Beschreibung dieses Mahles nimmt drei Fünftel der ganzen Schrift ein, § 5—11; die Zeitbestimmung § 8 kann nur in dem angegebenen Sinne verstanden werden, vgl. Theol. Litztg. 1895, 390. Wendland, Jahrbb. für class. Philol. 22. Supplbd. S. 741. 770). —

138) *Quod omnis probus liber* § 3 (*Mang.* II, 448): *Ἀλλ' ὁ μὲν περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ σοφοῦ λόγος εἰς καιρὸν ἐπιτηδειότερον ὑπερκείσθω.* Vgl. *Grossmann* I, *p.* 25.

In den hier beschriebenen „Therapeuten“ hat Eusebius die christlichen Mönche erkannt. Er sieht also in der Schrift ein Zeugniss dafür, dass diese schon zu Philo's Zeit existirt haben, und giebt darum ausführliche Mittheilungen über ihren Inhalt (*H. E.* II, 17; vgl. II, 16, 2). Die Auffassung des Eusebius ist in der christlichen Kirche die herrschende geblieben[139]). Die Verwandtschaft ist in der That überraschend; eben deshalb aber der Verdacht begründet, dass der Verfasser unter der Maske Philo's das christliche Mönchthum empfehlen will. Auch abgesehen hiervon liegen starke Verdachtsmomente gegen die Echtheit vor. Philo verräth in keiner anderen Schrift eine Kenntniss von der Existenz dieser Therapeuten-Colonie, obwohl man ihre Erwähnung an manchen Stellen bestimmt erwarten müsste. Seine Weltanschauung enthält zwar die Prämissen zu dem Mönchs-Ideal der *Vita contemplativa*; aber die absolute Weltflucht und strenge Askese, welche hier verherrlicht wird, wird von ihm nicht gebilligt oder gar empfohlen. Die Verhöhnung von Plato's Symposion *Vita contempl.* § 7 widerspricht seiner Hochschätzung der griechischen, speciell der platonischen Philosophie. Es ist also wahrscheinlich, dass hier unter Philo's Maske mönchische Bestrebungen der nachphilonischen Zeit verherrlicht werden. Diese können jüdische sein, wie von manchen Kritikern, welche die Schrift dem Philo abgesprochen haben, angenommen wird[140]). Wahrscheinlicher dürfte doch die Ansicht sein, dass es sich um christliche Mönche handelt, wie nach dem Vorgange von Grätz und Jost[141]) namentlich Lucius zu erweisen versucht

139) Eine Ausnahme macht *Photius Bibliotheca cod.* 104: *Ἀνεγνώσθησαν δὲ καὶ τῶν παρὰ Ἰουδαίοις φιλοσοφησάντων τήν τε θεωρητικὴν καὶ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν βίοι· ὧν οἱ μὲν Ἐσσηνοὶ οἱ δὲ θεραπευταὶ ἐκαλοῦντο κ. τ. λ.* — *Epiphanius haer.* 29, 5 citirt unsere Schrift mit der Formel *ἐν τῇ περὶ Ἰεσσαίων αὐτοῦ ἐπιγραφομένῃ βίβλῳ*, ist aber trotzdem der Ansicht, dass sie von den Christen handle. — Vgl. überhaupt die *testimonia veterum* vor den Ausgaben von Mangey und Cohn, und die Literatur bei *Fabricius-Harles* IV, 738*sq.* und in Conybeare's Separatausgabe (1895) S. 391—399. Hervorzuheben ist aus dieser älteren Literatur die mit werthvollen Anmerkungen versehene französische Uebersetzung von *Montfaucon, Le livre de Philon de la vie contemplative etc., traduit sur l'original grec, avec des observations, ou l'on fait voir, que les Thérapeutes, dont il parle, etoient Chrestiens. Paris* 1709.

140) *Nicolas, Revue de Théologie trois. Série t.* VI, *Strasbourg* 1868, *p.* 25—42. — *Kuenen, De godsdienst van Israël* II, 440—444. — Weingarten, Art. „Mönchtum“ in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. X, 761—764. — *Derenbourg, Revue des études juives t.* XVI, 1888, *p.* 151—153. — M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums (Wien 1894) S. 59—97. — Siegfried, Protestantische Kirchenzeitung 1896, Nr. 42 (*col.* 973—982).

141) Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 2. Aufl. 1863, S. 463—466 (in den

hat[142]). Ein sicheres Urtheil ist deshalb schwierig, weil dieses Asketenthum religiös ziemlich farblos, in Wahrheit weder jüdisch noch christlich war. Übrigens hat es trotz der vorliegenden Bedenken auch in neuerer Zeit nicht an angesehenen Vertheidigern der Echtheit von Philo's Schrift gefehlt. Ausser manchen anderen[143]) sind namentlich Massebieau[144]), Conybeare[145]) und

späteren Auflagen hat Grätz diesen Abschnitt getilgt und seine Ansicht nur kurz angedeutet, 3. Aufl. S. 658, 4. Aufl. S. 698). — Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Secten I, 214 Anm. 2.

142) Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, eine kritische Untersuchung der Schrift *de vita contemplativa*. Strassburg 1879 (vgl. meine Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1880, 111—118). — Wie Lucius auch: Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1880, S. 423—440 (anders: 1897, S. 157). Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 307. Littledale, Art. *Monachism* in der *Encyclopaedia Britannica vol.* XVI, 1883, *p.* 698. Harnack, Art. „Therapeuten" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl, XV, 546—550. Ohle, Beiträge zur Kirchengeschichte I, Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten, 1888.

143) Für die Echtheit: Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 491 f. — Keim, Gesch. Jesu I, 298—300. — *Delaunay*, *Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXII (1870/71) *p.* 268—282. XXVI (1873) *p.* 12—22. Ders., *Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-grecque* 1874, *p.* 11—51. — Bestmann, Gesch. der christlichen Sitte Bd. I (1880) S. 133 ff. — Edersheim in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* IV, 1887, *p.* 368—371 (im Art. *Philo*). — Nirschl, Die Therapeuten, 1890 (wie Eusebius, s. Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 234). — *Renan*, *Journal des Savants* 1892, *p.* 83—93. Ders., *Histoire du peuple d'Israel t.* V, 1893, *p.* 366—380. — Jessen, *De elocutione Philonis Alexandrini*, in der Gratulationsschrift des Hamburger Johanneums für Sauppe, 1889. — Dieterich, Abraxas 1891, S. 143 f. — Cohn, *Jewish Quarterly Review vol.* V, 1893, *p.* 38—42. Ders., Wochenschr. für class. Philol. 1895, 1337 ff. — *Drummond*, *Jewish Quarterly Review vol.* VIII, 1896, *p.* 155—172 (Rec. von Conybeare's Ausgabe). — Krüger, Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung 1896, 13. Mai. — Zöckler, Askese und Mönchtum I, 1897, S. 128 ff.

144) *Massebieau*, *Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes* (*Revue de l'histoire des religions t.* XVI, 1887, *p.* 170—198, 284—319, auch separat 1888). Dazu: *Revue de l'hist. des religions* XVII, 230—232. und *Le classement des oeuvres de Philon p.* 59—61. — Gegen Massebieau: Ohle, Theol. Litztg. 1888, 493—499.

145) *Conybeare*, *Philo about the contemplative life or the fourth book of the treatise concerning virtues, critically edited with a defence of its genuineness*, *Oxford* 1895. (Dagegen meine Anzeige, Theol. Literaturzeitung 1895, 385—391, und Nachtrag Sp. 603). — Conybeare giebt ausser dem griechischen Text mit handschriftlichem Apparat auch den Text der alten lateinischen und der armenischen Uebersetzung. — Die alte lateinische Uebersetzung existirt in zwei Recensionen, einer vollständigen und besseren (gegenwärtig in keiner Handschrift nachweisbar, gedruckt Basel 1527), und einer am Anfang verstümmelten schlechteren (in drei Handschriften und in der Pariser Ausgabe

Wendland[146]) zu nennen. Die Separatausgabe Conybeare's ist auch für die Textkritik von Bedeutung[147]). Die Vertheidigung der Echtheit stützt sich namentlich auf die starke Uebereinstimmung mit Philo in Sprache und Gedankenkreis.

| 2) *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου. De incorruptibilitate mundi (Mangey* II, 487—516). — Die Schrift ist noch von Grossmann und Dähne für echt gehalten worden[148]). Schon die handschriftliche Ueberlieferung und die äussere Bezeugung ist aber der Echtheit ungünstig[149]); und die Untersuchungen von Bernays haben die Unechtheit wohl in überzeugender Weise dargethan. Unphilonisch ist namentlich der Grundgedanke der Schrift, dass die Welt ewig, *ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος* sei, wie der Verf. unter starker Benützung älterer peripatetischer Werke ausführt. Bernays hat aber auch gezeigt, dass der überlieferte Text durch Blätterversetzung in Unordnung gerathen ist[150]). Nach der von ihm hergestellten Ordnung hat er dann den Text griechisch und deutsch herausgegeben[151])

v. 1520). Ausserdem giebt es eine neuere lat. Uebersetzung aus der Renaissancezeit (in *cod. Ottobon.* 870). Letztere und die verstümmelte Recension des *Vet. Lat.* ist gedruckt bei Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata t.* II, 1884, *p.* 319—331. Den Text der Baseler Ausgabe von 1527 giebt Conybeare S. 139—153. Ueber die Stellung des *Vet. Lat.* in der Textgeschichte s. auch Wendland, Jahrbb. f. class. Philol. 22. Supplbd. S. 696—698. — In *The Jewish Quarterly Review vol.* VII, 1895, *p.* 755—769 giebt Conybeare eine englische Uebersetzung des ganzen Tractates.

146) Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, ein Beitrag zur Gesch. des hellenist. Judentums (Jahrbb. für class. Philol., 22. Supplementbd. 1896, S. 695—772, auch separat). Dazu Theol. Litztg. 1896, 313. — Kurz ausgesprochen hat Wendland seine Ansicht bereits bei Dieterich, Abraxas 1891, S. 144, und in der Recension von Conybeare's Ausgabe, Berliner philol. Wochenschr. 1895, Nr. 23.

147) Sehr gewagte Conjecturen zu § 6 (*Mang.* 479, 27—49) giebt Stahl, Rhein. Museum Bd. 51, 1896, S. 157—160. — Einige Emendationen: Weymann, Rhein. Mus. Bd. 53, 1898, S. 316.

148) *Grossmann* I *p.* 21. Dähne in Ersch und Gruber Art. „Philon" S. 441.

149) Mangey bemerkt von unserer Schrift (II, 487 Anm.): *deest in maxima parte codicum, nec recensetur in indiculis Eusebii Hieronymi Photii et Suidae.*

150) Bernays, Ueber die Herstellung des Zusammenhanges in der unter Philo's Namen gehenden Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* durch Blätterversetzung (Monatsberichte der Berliner Akademie 1863, S. 34—40; wieder abgedruckt in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen 1885, I, 283—290).

151) Bernays, Die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt und ins Deutsche übertragen (Abhandlungen der Berliner Akademie 1876, phil.-hist. Klasse S. 209—278). Auch separat.

und mit Commentar versehen[152]). Emendationen zu dem Bernays'schen Texte gab Bücheler[153]). Zeller hat zu zeigen gesucht, dass die Schrift überarbeitet ist[154]), Arnim über die benützten philosophischen Quellen Genaueres zu ermitteln sich bemüht[155]). Während diese, wie auch Susemihl in seiner zusammenfassenden Behandlung[156]) den nichtphilonischen Ursprung voraussetzen, ist Cumont in seiner textkritisch werthvollen Ausgabe wieder für die Echtheit eingetreten[157]) und hat dafür mehrfach Zustimmung gefunden[158]). Indessen haben Andere, wie Arnim[159]), wohl mit Recht den ablehnenden Standpunkt festgehalten.

3) *Περὶ κόσμου. De mundo* (*Mangey* II, 601—624). — Die Unechtheit dieser Schrift ist längst anerkannt[160]). Sie ist eine Sammlung von Excerpten aus anderen philonischen Schriften, namentlich aber aus der Schrift *de incorruptibilitate mundi*[161]). Der Compilator hat seine Vorlagen so genau abgeschrieben, dass sein Text für die von ihm aufgenommenen Stellen Philo's den Werth eines Codex hat[162]).

4) *De Sampsone* (*Aucher*, *Paralipomena Armena* 1826 *p.* 549—577). — *De Jona* (*Aucher p.* 578—611). — Auch über die Unechtheit dieser beiden von Aucher armenisch und lateinisch herausgegebenen Reden herrscht allgemeine Uebereinstimmung[163]).

152) Bernays, Ueber die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls (Abhandlungen der Berliner Akademie 1882, phil.-hist. Klasse, Abh. III, 82 S.). Auch separat. — Der Commentar ist unvollendet aus Bernays' Nachlass herausgegeben von Usener.

153) Bücheler, *Philonea* (Rhein. Museum Bd. 32, 1877, S. 433—444).

154) Zeller, Der pseudophilonische Bericht über Theophrast (Hermes Bd. XV, 1880, S. 137—146).

155) Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria (1888) S. 1—52.

156) Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 322—325. 714.

157) *Philonis De aeternitate mundi ed. Cumont*, 1891.

158) Wendland, Berliner philol. Wochenschr. 1891, Nr. 33 (Rec. von Cumont's Ausgabe). — Norden, Ueber den Streit des Theophrast und Zeno bei Philo περὶ ἀφθαρσίας κόσμου (Jahrbb. für class. Philol. 19. Supplementbd. 1893, S. 440—452).

159) Arnim, Philosophische Monatshefte XXVIII, 1892, S. 462—470 (Rec. von Cumont's Ausgabe).

160) Schon Wilh. Budäus, der die Schrift in's Lateinische übersetzte (1526), erkannte ihre Unechtheit. Vgl. auch Mangey II, 601 Anm. *Fabricius-Harles* IV, 742. *Grossmann* I *p.* 21. Dähne in Ersch und Gruber Art. „Philon" S. 439.

161) S. den Nachweis der Parallelen bei *Grossmann* I *p.* 28.

162) S. Wendland in seiner Ausgabe Philo's Bd. II, Proleg. S. VI—X.

163) Der Text auch in der Richter'schen Ausgabe (7. Bdchen) und in

5) *Interpretatio Hebraicorum nominum.* — Ein, wie es scheint, anonymes Werk über diesen Gegenstand erwähnt *Origenes*, *Comment. in Joann. t.* II, *c.* 27 (*Opp. ed. Lommatzsch* I, 150): εὕρομεν τοίνυν ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων. *Eusebius* sagt, dass es dem Philo zugeschrieben werde; die Art und Weise, wie er davon spricht, zeigt aber deutlich, dass auch er das Werk nur als ein anonymes kannte, *H. E.* II, 18, 7: καὶ τῶν ἐν νόμῳ δὲ καὶ προφήταις Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων αἱ ἑρμηνεῖαι τοῦ αὐτοῦ σπουδαὶ εἶναι λέγονται. *Hieronymus* sagt, dass nach dem Zeugnisse des Origenes Philo der Verfasser sei. Auch ihm hat also das Werk offenbar anonym vorgelegen. Er selbst wollte es in's Lateinische übersetzen, fand aber den Text so verwildert, dass er für nöthig hielt, eine durchgreifende Neubearbeitung vorzunehmen [164]). In der Vorrede hierzu äussert er sich über die Geschichte dieser *Onomastica* folgendermassen (*ed. Lagarde p.* 1 *sq.*): *Philo, vir disertissimus Judaeorum, Origenis quoque testimonio conprobatur edidisse librum hebraicorum nominum eorumque etymologias juxta ordinem litterarum e latere copulasse. Qui cum vulgo habeatur a Graecis et bibliothecas orbis inpleverit, studii mihi fuit in latinam eum linguam vertere. Verum tam dissona inter se exemplaria repperi et sic confusum ordinem, ut tacere melius judicaverim quam reprehensione quid dignum scribere. Itaque singula per ordinem scripturarum volumina percucurri et vetus aedificium nova cura instaurans fecisse me reor quod a Graecis quoque adpetendum sit Ac ne forte consummato aedificio quasi extrema deesset manus, novi testamenti verba et nomina interpretatus sum, imitari volens ex parte Origenem, quem post apostolos ecclesiarum magistrum nemo nisi inperitus negat. Inter | cetera enim ingeni sui praeclara monimenta etiam in hoc laboravit, ut quod Philo quasi Judaeus omiserat hic ut christianus inpleret.* Nach den letzten Worten des Hieronymus hat schon Origenes eine Ergänzung des älteren Werkes durch Hinzufügung des neutestamentlichen Materiales vorgenommen. Bestätigt wird dies durch den Verfasser der pseudojustinischen *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, *Quaest.* 82 (Otto V, 122): εἴρηται δὲ τῷ

der Tauchnitz'schen (7. Bdchen). — Vgl. überh.: Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 987—989. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch) 1869, S. 9—12. 141—147. — Nicht ganz entschieden äussert sich in Betreff der Echtheitsfrage *Grossmann* I *p.* 21 *sq.*

164) Dieses Lexikon des Hieronymus (*liber interpretationis hebraicorum nominum*) steht in Vallarsi's Ausgabe der Werke des Hieronymus Bd. III, S. 1—120; und bei *Lagarde*, *Onomastica sacra* (1870) *p.* 1—81. 2. Aufl. (1887) *p.* 25—116.

Ὠριγένει . . . ἐν τῇ Ἑρμηνείᾳ τῶν ἑβραϊκῶν ὀνομάτων, Quaest. 86 (Otto V, 130): *εἴρηται τῷ Ὠριγένει . . . πάντων τῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς φερομένων ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἢ μέτρων ἡ ἑρμηνεία.* — Hiernach sind also drei Schichten in der Geschichte dieses Wörterbuches zu unterscheiden: das ursprüngliche Werk war anonym, offenbar von einem Juden verfasst, da es sich auf das Alte Testament beschränkte. Eine christliche Ergänzung hat Origenes vorgenommen und eine Neubearbeitung Hieronymus. Origenes hat das ursprüngliche Werk dem Philo zugeschrieben. Da es aber anonym war, so ist sein Zeugniss nicht ausreichend; und aus inneren Gründen lässt sich die Frage nach dem Verfasser nicht entscheiden, weil das Werk in seiner ältesten Gestalt uns nicht mehr vorliegt[165]). Eine ziemlich reichhaltige Liste philonischer Etymologien lässt sich aus den erhaltenen Werken Philo's noch zusammenstellen[166]).

6) Ein *liber antiquitatum biblicarum* ist unter Philo's Namen im 16. Jahrhundert mehrmals gedruckt worden (zuerst mit einigen anderen Werken Philo's: Basel 1527, s. oben S. 500), seitdem aber fast verschollen gewesen, bis ihm neuerdings Cohn eine eingehende Untersuchung gewidmet hat[167]). Das Werk verdient

165) Verschiedene griechische und lateinische Lexica der biblischen Eigennamen s. bei *Vallarsi, Hieronymi Opp.* III, 537 *sqq.* und bei *Lagarde, Onomastica sacra p.* 161 *sqq.* 2. Aufl. *p.* 193 *sqq.* Das in der Basler Sammlung einiger philonischer Werke 1527 unter Philo's Namen gedruckte Werk *de nominibus Hebraicis* (s. oben S. 500) ist einfach das Werk des Hieronymus. — Vgl. über diese ganze Literatur: *Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca* IV, 742 *sq.* VI, 199 *sqq.* VII, 226 *sq. Martianay, praef.*, abgedruckt in *Hieronymi opp. ed. Vallarsi* III, 613—618. *Carpzov, Exercitationes in Paulli epist. ad Hebraeos ex Philone p.* XXVIII *sqq.* Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 948—953. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 385. Bardenhewer, Der Name Maria (Biblische Studien I, 1) 1895, S. 23—27. 50 f. — Ueber mittelalterliche Bearbeitungen des Werkes des Hieronymus: *Berger, Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia, Paris* 1893.

166) Solche Zusammenstellungen findet man bei *Vallarsi, Hieronymi Opp.* III, 731—744; und bei Siegfried, Philonische Studien (Merx' Archiv II, 2, 143—163).

167) Cohn, *An apocryphal work ascribed to Philo of Alexandria* (*Jewish Quarterly Review* X, 1898, *p.* 277—332). — Sonst vgl. *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* IV, 743. *Pitra, Analecta sacra* II, 298 *sq.* 319—322. *James, Apocrypha anecdota*, 1893 (= *Texts and studies ed. by Robinson* II, 3). Letzterer theilt nach einem *cod. Cheltenham.* vier kleine Stücke mit, welche er für *inedita* hält, die aber sämmtlich aus unserem Werke stammen (1. *Oratio Moysi in die obitus sui.* 2. *Visio Zenez patris Gothoniel.* 3. *Threnus Seilae Jepthitidis in monte Stelac.* 4. *Citharismus regis David contra demonium Saulis*).

dieselbe in hohem Grade. Denn so gewiss es nicht von Philo ist, so interessant ist es an sich. Es erzählt die biblische Geschichte von Adam bis Saul, im Anschluss an den biblischen Text, aber mit starken Kürzungen und andererseits Erweiterungen. Der lateinische Text, in welchem es uns erhalten ist, ist sicher Uebersetzung aus dem Griechischen, wie eine Menge griechischer Worte, welche der Uebersetzer beibehalten hat, beweist. Der sprachliche Charakter der Uebersetzung ist derselbe, wie der der altlateinischen Bibeltexte. Gewichtige Gründe sprechen aber dafür, dass auch das Griechische nicht Original war: 1) Neben solchen Stellen, welche mit den Septuaginta übereinstimmen, finden sich auch andere, welche von diesen abweichen und mit dem hebräischen Texte übereinstimmen. 2) Noch in der lateinischen After-Uebersetzung finden sich Hebraismen, wie sie in einem griechischen Originale kaum denkbar sind. 3) Die Ausschmückung der Geschichte berührt sich mit dem rabbinischen Midrasch. Diese Thatsachen machen es wahrscheinlich, dass das Original hebräisch war. Dann aber muss es von einem Juden verfasst gewesen sein, und zwar noch in früher christlicher Zeit; denn bei späterem Ursprung würde es von christlichen Kreisen kaum noch recipirt worden sein.

7) Von ganz anderer Art ist das pseudophilonische *Breviarium temporum*, eine der Fälschungen, welche Annius von Viterbo, wohl im guten Glauben an ihre Echtheit, herausgegeben hat[168]).

Ueber den von Mai unter Philo's Namen herausgegebenen Tractat *de virtute ejusque partibus* s. oben Anm. 11.

Bayerische Staatsbibliothek München

II. Die Lehre Philo's.

Literatur[1]).

Stahl, Versuch eines systematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandrien (Eichhorn's Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, des vierten Bandes fünftes Stück, 1793, S. 765—890).

Grossmann, *Quaestiones Philoneae*. I. *De theologiae Philonis fontibus et auctoritate quaestionis primae particula prima*. II. *De λόγῳ Philonis. Quaestio altera. Lips.* 1829.

168) S. *Fabricius-Harles* IV, 743. — Ueber Annius von Viterbo, der wohl nicht selbst der Fälscher ist, s. Wachler, Art. „Annius" in Ersch und Gruber's Encykl. Section I, Bd. 4, S. 183—185.

1) Die ältere Literatur s. bei *Fabricius-Harles* IV, 721—727. — Vgl. auch Freudenthal, Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1869, S. 399—421).

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie (auch unter dem Titel: Kritische Geschichte des Urchristenthums), 2 Bde. Stuttgart 1831.

Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions- | Philosophie. 2 Bde. Halle 1834. — Vgl. auch dessen Artikel „Philon" in Ersch und Gruber's Encyklopädie.

Ritter, Geschichte der Philosophie Bd. IV (1834), S. 418–492.

Georgii, Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der Alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des Jüdischen Alexandrinismus (Zeitschr. für die histor. Theol. 1839, Hft. 3, S. 3—98, Hft. 4, S. 3—98).

Lücke, Commentar über das Evang. des Johannes Bd. I (3. Aufl. 1840), S. 272 ff.

Keferstein, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen, zugleich eine kurze Darstellung der Grundzüge des philonischen Systems. Leipzig 1846.

Bucher, Philonische Studien. Tübingen 1848.

Niedner, De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem tributa quaestionis pars I. II. *Lips.* 1848. 1849 (auch in der Zeitschr. für die histor. Theol. 1849).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. I (1852), S. 418—446.

Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi Bd. I, S. 21—57.

Wolff, Die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. 2. Aufl. 1858.

Joel, Ueber einige geschichtliche Beziehungen des philonischen Systems (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1863, S. 19—31).

Frankel, Zur Ethik des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philo (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1867, S. 241—252. 281—297).

Keim, Gesch. Jesu I, 208—225.

Lipsius, Art. „Alexandrinische Religionsphilosophie" in Schenkel's Bibellex. I, 85—99.

Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III. Thl. 2. Abth. (3. Aufl. 1881) S. 338—418.

Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (1872) S. 204–297.

Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, III. Thl. (1875) S. 3—17.

Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Turin 1876 (vgl. Theol. Litztg. 1877, 101).

Réville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie. Genève 1877 (s. Bursian's philol. Jahresber. XXI, 35 f.). — Ders., *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon. Paris* 1881.

Nicolas, Études sur Philon d'Alexandrie (Revue de l'histoire des religions t. V, 1882, *p.* 318—339. *t.* VII, 1883, *p.* 145—164. *t.* VIII, 1883, *p.* 468—488. 582—602. 756—772).

Wolff, Die philonische Ethik in ihren wesentlichsten Punkten zusammengestellt (Philos. Monatshefte XV, 1879, S. 333—350).

Theob. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik (1886) S. 44—55.

Drummond, Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its developement and completion. 2 Bde. *London* 1888.

Max Freudenthal, Die Erkenntnisslehre Philos von Alexandria, 1891 (= Berliner Studien für class. Philol. und Archäol. XIII, 1).

Tijm, De logosleer van Philo (*Theol. Studiën* 1893, *p.* 97—137, 209—245, 377—492).

Ziegert, Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judäus (Theol. Stud. und Krit. 1894, S. 706—732).

Montefiore, Florilegium Philonis (*Jewish Quarterly Review* VII, 1895, *p.* 481—545) [Blüthenlese aus Philo's Werken].

Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern (1895) S. 1—75.

Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 1896 (hierüber Wendland, Theol. Litztg. 1897, 401).

Herriot, Philon le Juif, Essai sur l'école juive d'Alexandrie, 1898 (hierüber Wendland, Berliner philol. Wochenschrift 1898, Nr. 11).

Vgl. auch die oben S. 488 genannten Werke und Abhandlungen von Steinhart, J. G. Müller, Ewald, Ueberweg, Hausrath, Siegfried, Hamburger, Zöckler, O. Holtzmann und Anderen.

Schon die gegebene Uebersicht über die Werke Philo's lässt die Vielseitigkeit seiner Bildung und seiner literarischen Bestrebungen erkennen. Was von den Vertretern des jüdischen Hellenismus überhaupt gilt: dass sie jüdische und griechische Bildung in sich | vereinigen, das gilt von ihm in hervorragendem Masse. Am stärksten in den Vordergrund tritt allerdings die griechisch-philosophische Bildung[2]). Er ist ein Mann, der in den Schulen der Griechen mit allen Bildungsmitteln seiner Zeit sich gesättigt hat. Seine Sprache ist an den classischen Schriftstellern der Griechen gebildet; namentlich „ist die Einwirkung der platonischen Schriften auf Philo auch in lexikalischer und phraseologischer Hinsicht sehr erheblich zu nennen“[3]). Die grossen Dichter der Griechen: Homer, Euripides u. A. sind ihm vertraut und werden von ihm gelegentlich citirt[4]). Am höchsten stehen ihm die Philosophen. Plato nennt er den grossen[5]), Parmenides, Empedokles, Zeno, Kleanthes sind ihm göttliche Männer und bilden einen heiligen Verein[6]). Wie hoch er die griechischen Philosophen schätzt, zeigt

2) Vgl. hierüber, bes. über die sprachliche Bildung Philo's: Siegfried, Philo von Alexandria S. 31—141. Auch Zeller III, 2, 343 ff.

3) Siegfried, Philo S. 32.

4) Ein Verzeichniss der von Philo citirten griechischen Classiker giebt *Grossmann, Quaestiones Philoneae* I *p.* 5. Siegfried, Philo S. 137 ff.

5) *De providentia* II, 42, *p.* 77 *ed. Aucher* (*Richter* 8. Bdchen). — Vgl. auch *Quod omnis probus liber* II, 447 *Mangey* (*Richter* 5. Bdchen), wo statt *τὸν λιγυρώτατον Πλάτωνα* nach dem *cod. Mediceus* (einer der besten Handschriften) zu lesen ist *τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα.*

6) *De providentia* II, 48 *p.* 79 *ed. Aucher* (*Richter* 8. Bdchn): *Parmenides,*

mehr als alles Andere seine eigene Welt- und Lebensanschauung. Sie schliesst sich in den wesentlichsten Punkten an die grossen Lehrmeister der Griechen an. Ja Philo hat deren Lehren so tief in sich aufgenommen und so eigenthümlich zu einem neuen Ganzen verarbeitet, dass er selbst in die Reihe der griechischen Philosophen gehört. Sein System lässt sich im Ganzen als ein eklektisches bezeichnen: platonische, stoische und neupythagoreische Lehren treten am deutlichsten hervor. Je nachdem man sich bald an das eine bald an das andere hielt, hat man ihn bald als Platoniker bald als Pythagoreer bezeichnet[7]). Mit demselben Rechte könnte man ihn auch einen Stoiker nennen, denn die Einwirkung des Stoicismus ist mindestens ebenso stark wie die des Platonismus und Neupythagoreismus[8]).

Trotz dieser tiefgehenden Aneignung der griechischen Philosophie ist aber Philo doch Jude geblieben: die Weisheit der Griechen hat ihn seiner väterlichen Religion nicht untreu gemacht. Man darf auch seine jüdische Bildung gegenüber der freilich stärker hervortretenden griechisch-philosophischen nicht unterschätzen[9]). Die hebräische Sprache ist ihm zwar nicht geläufig gewesen: er liest das Alte Testament ausschliesslich in der griechischen Uebersetzung. Aber er hat doch eine achtungswerthe Kenntniss des Hebräischen, wie seine zahlreichen Etymo-

Empedocles, Zeno, Cleanthes aliique divi homines ac velut verus quidam proprieque sacer coetus. — Vgl. *Quod omnis probus liber* II, 444 *Mang.* (*Richter* 5. Bdchen): τὸν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον.

7) Als Platoniker in dem bekannten Sprüchwort ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει (*Hieronymus, vir. illustr. c.* 11, *Suidas Lex. s. v.* Φίλων, *Photius Bibliotheca cod.* 105). Vgl. *Hieronymus epist.* 70 *ad Magnum oratorem c.* 3 (*opp. ed. Vallarsi* I, 428): *quid loquar de Philone quem vel alterum vel Judaeum Platonem critici pronunciant?* — Als Pythagoreer bezeichnet ihn *Clemens Alexandrinus* und zwar an den beiden Stellen, wo er überhaupt seine philosophische Richtung charakterisirt, *Strom.* I, 15, 72: διὰ πολλῶν ὁ Πυθαγόρειος ὑποδείκνυσι Φίλων. *Strom.* II, 19, 100: ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων. — *Eusebius* hebt beides, seinen Platonismus und seinen Pythagoreismus hervor, *Hist. eccl.* II, 4, 3: μάλιστα τὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἐζηλωκὼς ἀγωγήν.

8) Auf die starke Einwirkung des Stoicismus haben namentlich Zeller und Heinze hingewiesen. Im Gegensatz zu ihnen wollte Stein wieder mehr den Platonismus betonen. Doch vgl. Heinze, Theol. Literaturzeitung 1877, 112 (in der Besprechung von Stein's Geschichte des Platonismus).

9) Vgl. hierüber Siegfried S. 142—159. — Von älteren Untersuchungen über Philo's *eruditio hebraica* ist hervorzuheben: *Jo. Bened.* Carpzov, *Sacrae exercitationes in S. Paulli epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino, Helmst.* 1750, *p.* XXII—LII.

logien beweisen, die zwar uns oft absurd erscheinen, in Wahrheit aber nicht schlechter sind als die der palästinensischen Rabbinen[10]). Von der palästinensischen Halacha hat er zwar keine genaue, schulmässige Kenntniss. Sie ist ihm aber doch im Allgemeinen bekannt, wie nicht nur eine einzelne bestimmte Aeusserung[11]), sondern namentlich auch sein ganzes Werk *de specialibus legibus* beweist[12]). In der haggadischen Schriftauslegung ist er geradezu Meister. Denn sein ganzer allegorischer Commentar zur Genesis ist in formeller Hinsicht nichts anderes als eine Uebertragung der Methode des palästinensischen Midrasch auf das Gebiet des Hellenismus. Philo gewinnt eben dadurch die Möglichkeit, seine philosophischen Lehren als bereits im Alten Testamente vorliegend zu erweisen. Auch inhaltlich finden sich manche starke Berührungen, wenn sie auch viel geringer sind als die Uebereinstimmung in der Methode[13]). Für die legendarische Ausschmückung des Lebens Mosis beruft sich Philo ausdrücklich | auf die Tradition der *πρεσβύτεροι*, welche „mit dem, was vorgelesen wurde, immer die mündliche Erzählung verbanden“[14]).

Eine systematische Darstellung seiner Lehre hat Philo nirgends gegeben. Höchstens einzelne Punkte wie die Lehre von der Weltschöpfung hat er einigermassen zusammenhängend entwickelt. In der Regel aber giebt er seine Ausführungen im Anschluss an den Text des Alten Testamentes. Es hängt dies zusammen mit dem formalen Princip seiner ganzen Theologie: mit der Voraussetzung von der absoluten Autorität des mosaischen Gesetzes. Die Thora Mosis ist auch ihm, wie jedem Juden, die oberste, ja die alleinige und schlechthin entscheidende Autorität: eine vollkommene Offenbarung der göttlichen Weisheit. Alles, was in den heiligen Schriften

10) Vgl. die oben (Anm. 166) genannten Zusammenstellungen von Vallarsi und Siegfried.

11) *Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 6 (aus dem ersten Buche der Hypothetika). Nachdem hier Philo beispielsweise eine Reihe von Geboten angeführt hat, sagt er, es gebe noch *μυρία ἄλλα ἐπὶ τούτοις, ὅσα καὶ ἐπὶ ἀγράφων ἐθῶν καὶ νομίμων, κἂν τοῖς νομίμοις [l. νόμοις] αὐτοῖς.*

12) S. oben S. 516 und die dort genannte Schrift von Ritter, Philo und die Halacha 1879; auch Siegfried S. 145.

13) Vgl. Siegfried S. 145 ff. Manches auch bei Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851), bes. S. 190—200.

14) *Vita Mosis Lib.* I § 1 (*Mang.* II, 81): *Ἀλλ' ἔγωγε . . . τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω, μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν . . . καὶ παρά τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον.*

Mosis geschrieben steht, sind göttliche Aussprüche [15]). Kein Wort ist daher in ihnen ohne bestimmte Bedeutung [16]). Auch die Schriften der übrigen Propheten, die sich an Moses angeschlossen haben, enthalten göttliche Offenbarungen. Denn alle Propheten sind Dolmetscher Gottes, der sich ihrer als Organe zur Offenbarung seines Willens bedient [17]). — Mit diesem formalen Princip von der absoluten Autorität der heiligen Schriften, speciell des mosaischen Gesetzes, hängt dann die weitere Voraussetzung zusammen, dass eben in dieser Quelle aller Erkenntniss auch wirklich alle wahre Weisheit enthalten sei. Mit anderen Worten: Philo leitet alle philosophischen Lehren, die er thatsächlich von den griechischen Philosophen sich angeeignet hat, formell aus dem Alten Testamente ab. Nicht bei Plato, Pythagoras und Zeno, sondern vor allem in den Schriften des Moses ist die tiefste und vollkommenste Unterweisung

15) *Vita Mosis* II, 163 *ed. Mangey* (*Richter* 4. Bdchen): *Οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται χρησθέντες δι' αὐτοῦ* (*scil. Μωϋσέως*).

16) *De profugis* I, 554 *Mangey* (*Richter* 3. Bdchen) erzählt Philo, dass ihn der Ausdruck *θανάτῳ θανατοῦσθαι* statt des einfachen *θανατοῦσθαι Exod.* 21, 12 beunruhigt habe, da er wohl wusste, *ὅτι περιττὸν ὄνομα οὐδὲν τίθησιν.* — Andere Beispiele: *De Cherubim* I, 149 *Mangey* (*Richter* 1. Bdchen). *De agricultura Noe* I, 300 *Mangey* (*Richter* 2. Bdchen). — Ich bemerke hier, dass die beiden ersten Bändchen der Richter'schen Ausgabe hinsichtlich ihres Inhaltes genau den beiden ersten Bänden der neuen Ausgabe von Cohn und Wendland entsprechen. Der Gleichförmigkeit halber behalte ich daher die Verweisung auf erstere bei.

17) Der Umfang von Philo's Kanon lässt sich nicht im Einzelnen bestimmen. Sicher ist allerdings, dass für ihn die Thora Mosis eine ganz andere Bedeutung hatte als die übrigen heiligen Schriften. Aber auch die letzteren, nämlich die wichtigsten der Nebiim und der Kethubim, citirt er als prophetische und heilige Schriften. Das Nähere s. bei *Horneman, Specimen secundum exercitationum criticarum in versionem* LXX *interpretum ex Philone. Praemissa est dissertatio sistens observationes ad illustr. doctr. de canone V. T. ex Philone, Havniae* 1776. Gfrörer, Philo I, 46 ff. Edersheim in *Smith and Wace, Dictionary of christian biography* IV, 385—387. Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 17, 43, 45. Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des A. T. 1893, S. 55—59. *Ryle, Philo and Holy Scripture* 1895, S. XVI—XXXV. Auch die Einleitungen in das A. T. — Ueber die Inspiration der Propheten s. *De monarchia* II, 222 *Mang.* (*Richter* 4. Bdchen): *προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν. Ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ.* — Vgl. auch *De specialibus legibus* II, 343 *Mangey* (*Richter* 5. Bdchen). *Quis rerum divinarum heres* I, 511 *M.* (*Richter* 3. Bdchen). — Mehr über Philo's Lehre von der Inspiration bei Gfrörer, I, 54—68.

über die göttlichen und menschlichen Dinge zu finden. In ihnen ist schon alles Gute und Richtige enthalten, was dann später die griechischen Philosophen gelehrt haben. Moses ist also der wahre Lehrmeister der Menschheit, aus welchem — wie Philo in Uebereinstimmung mit Aristobulos voraussetzt — die griechischen Weisen geradezu das Ihrige geschöpft haben[18].

Das wissenschaftliche Mittel, durch welches es dem Philo möglich wurde, diese Voraussetzungen festzuhalten und durchzuführen, ist die allegorische Auslegung[19]. Diese ist keine Erfindung Philo's, sondern von Griechen und Juden schon vor ihm gehandhabt worden. Auf griechischem Gebiete hat das Bedürfniss, die mythologischen Vorstellungen Homer's und des Volksglaubens mit den philosophischen Ueberzeugungen der Gebildeten in Einklang zu bringen, zur allegorischen Umdeutung jener geführt[20]. Ohne Zweifel hat Philo von diesen griechischen Vorgängern gelernt. Aber auch auf jüdischem Gebiete war er nicht der erste, der die allegorische Auslegung geübt hat. Schon Aristobul macht davon reichlichen Gebrauch. Philo selbst beruft sich nicht selten für seine Deutung biblischer Dinge auf ältere Ausleger[21]. Und man wird nicht bezweifeln dürfen, dass auch in Palästina die allegorische Erklärung schon geraume Zeit vor Philo geübt worden ist[22]. Für ihn ist sie schon ein ganz selbstverständliches Ver-

18) So Heraklit (*Leg. allegor.* I, 65 *Mang. Richter* 1. Bdchen. *Quis rerum divinarum heres* I, 503 *Mang. Richter* 3. Bdchen), Zeno (*Quod omnis probus liber* II, 454 *Mang. Richter* 5. Bdchen). — Ueber das Verhältniss Philo's zu Aristobul vgl. oben S. 390.

19) Vgl. darüber: Gfrörer I, 68—113. Zeller III, 2, 346—352; und bes. Siegfried Philo S. 160—197.

20) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1 (3. Aufl. 1880), S. 321 ff. (dazu auch das im Register unter „Mythen, Mythendeutung" nachgewiesene Material). — Hatch, *The influence of greek ideas and usages upon the christian church* (1890) *p.* 50—69 (deutsch unter dem Titel: Hatch, Griechentum und Christentum, 1892, S. 36—50). — Reiches Material geben namentlich zwei uns erhaltene stoische Werke, welche sich speciell mit der allegorischen Auslegung der homerischen Gedichte beschäftigen: 1) die *Allegoriae Homericae* des Heraklides oder Heraklitus (herausgeg. von Schow, Göttingen 1782 [mit lat. Uebersetzung und einer Abhandlung über die allegorische Auslegung Homers überhaupt], von Mehler, Leiden 1851), und 2) das Werk eines gewissen Cornutus oder Phurnutus *De natura deorum* (herausgeg. von Osann, Göttingen 1844, von Lang, Leipzig 1881). Beide Verfasser, die sonst nicht bekannt sind, haben wahrscheinlich im ersten Jahrh. der römischen Kaiserzeit geschrieben.

21) S. die Zusammenstellung bei Zeller III, 2, 265 f.

22) Hatch sagt (engl. Ausg. S. 69, deutsche Ausg. S. 50): „in allem diesem folgt Philo nicht hebräischer, sondern giechischer Methode; er spricht

fahren, dessen Rechtfertigung er nirgends mehr für nothwendig hält, wenn er auch gelegentlich seinen Werth und seine Unentbehrlichkeit hervorhebt. Mit Hülfe dieses Verfahrens versteht er nun, aus der Urgeschichte der Genesis die tiefsinnigsten philosophischen Theorien, namentlich auf dem Gebiete der Psychologie und Ethik herauszulesen, die in Wahrheit auf dem Boden der griechischen Philosophie erwachsen sind. Die äusserlichsten Vorgänge der biblischen Geschichte werden unter seiner Hand zu tiefsinnigen Belehrungen über die höchsten Probleme der Menschheit.

Nur mittelst dieser Methode war es in der That möglich, die doppelte Mission, die Philo sich zugewiesen sah, zu erfüllen. Seinen jüdischen Glaubensgenossen, mit welchen er die Voraussetzung von der göttlichen Autorität des mosaischen Gesetzes theilte, vermittelte er hierdurch die philosophische Bildung der Griechen; er zeigte ihnen, dass Moses eben das lehre, was ihm in der griechischen Philosophie richtig und werthvoll erschien. Umgekehrt bewies er aber durch dasselbe Mittel auch den Griechen, dass schon bei Moses alle die Erkenntnisse und Einsichten zu finden seien, um derentwillen sie ihre Philosophen hochschätzten. Nicht diese, sondern Moses sei, wie der beste Gesetzgeber, so auch der erste und grösste Philosoph. — Diese beiden Tendenzen sind deutlich als die Triebfedern der umfassenden literarischen Thätigkeit Philo's zu erkennen. Wie er selbst beides ist: Jude und Grieche, so will er auch nach beiden Seiten hin wirken: die Juden zu Griechen machen und die Griechen zu Juden. Seine religiösen Voraussetzungen sind zunächst die des offenbarungsgläubigen Judenthums. Aber diese religiösen Voraussetzungen erleiden eine starke und eigenthümliche Modification durch die Elemente, welche er aus der griechischen Philosophie entnommen hat. Und wie er beides in sich vereinigt, so will er auch nach beiden Seiten hin Propaganda machen.

Von einem strenggeschlossenen System Philo's kann man im Grunde nicht reden. Die Elemente, aus denen sich seine Weltanschauung zusammensetzt, sind zu verschiedenartig, als dass sie

ausdrücklich davon als von der Methode der griechischen Mysterien". Hiernach würde anzunehmen sein, dass die Rabbinen Palästina's die allegorische Auslegung überhaupt erst von den Griechen gelernt haben. In solcher Allgemeinheit darf dies aber nicht behauptet werden. Die allegorische Deutung ist auf jüdischem Boden aus einem ähnlichen Bedürfniss erwachsen wie auf griechischem. Richtig wird sein, dass die Einflüsse hin und her gegangen sind, und dass Philo von den Griechen mindestens ebenso viel gelernt hat wie von den Rabbinen (über seine Beeinflussung durch letztere s. oben S. 546). Seine nächsten Vorgänger aber waren jüdische Hellenisten.

in ihrer Vereinigung eine strenggeschlossene Einheit bildeten. Immerhin aber stellen sich seine einzelnen Anschauungen doch als ein zusammenhängendes Ganze dar, dessen Glieder sich gegenseitig bedingen. Indem wir im Folgenden versuchen, dieses Ganze kurz zu skizziren, sehen wir ab von den specifisch-jüdischen Voraussetzungen und beschränken uns auf eine Skizzirung seiner philosophischen Anschauungen. Das Charakteristische seines Standpunktes ist eben gerade dies, dass man seine Philosophie, das heisst seine gesammte Weltanschauung, vollständig darstellen kann, ohne dabei genöthigt zu sein, irgend welche jüdisch-particularistische Vorstellungen zu erwähnen. Sein Judenthum besteht wesentlich doch in dem formalen Anspruch, dass das jüdische Volk auf Grund der mosaischen Offenbarung im Besitze der höchsten religiösen Erkenntniss — man könnte fast sagen: der wahren religiösen Aufklärung — sei. In materialer Beziehung haben die griechischen Anschauungen die Oberhand gewonnen. Denn selbst seine Gotteslehre ist nur insofern jüdisch, als sie den Monotheismus und die bildlose Verehrung Gottes betont. Damit steht sie aber nur im Gegensatz zum Polytheismus der heidnischen Religionen, nicht zum Gottesbegriff der griechischen Philosophie, an welchen vielmehr Philo sich sehr eng anschliesst Also selbst darin ist sein Judenthum schon sehr stark modificirt. Die specifisch-jüdischen, das heisst particularistischen Vorstellungen aber werden von ihm nur noch in einer Form festgehalten, welche ihrer Negirung gleichkommt. Eben dies ermöglicht es, von ihnen bei Skizzirung seiner Weltanschauung ganz abzusehen[23]. — Die folgende Uebersicht schliesst sich vor-

23) Im Einzelnen sei nur Folgendes bemerkt. Philo hält fest an der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. Aber doch nur deshalb, weil es ihm das vollkommenste, gerechteste und vernünftigste ist, dessen sittliche Forderungen überall die reinsten, dessen sociale Ordnungen die besten und humansten, dessen religiöse Ceremonien die der göttlichen Vernunft gemässesten sind. Zu den vernunftgemässen Gesetzen gehören ihm freilich auch alle Ritualgesetze, z. B. das Gebot der Beschneidung, der Sabbathfeier, die Speisegesetze (s. oben S. 420); und er tadelt sehr entschieden diejenigen, welche die Ritualgesetze nur als σύμβολα gelten lassen wollen und sie nicht auch ihrem Wortsinne nach beobachten (*De migratione Abrahami* § 16, *Mangey* I, 450). Aber auch diese Gesetze können, weil vernunftgemäss, auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen. In diesem Sinne stellt er das Gesetz Mosis dar in dem Werk *de specialibus legibus*. Auch an der Prärogative des jüdischen Volkes hält er fest: das jüdische Volk ist das von Gott bevorzugte (Gfrörer I, 486 f. Dähne I, 428 f.). Aber es verdankt diesen Vorzug nur der Tugend seiner Vorfahren und seiner eigenen. An sich macht Gott keinen Unterschied zwischen den Menschen. Nicht die Geburt, sondern

wiegend an die treffliche Darstellung Zeller's an, wohl die beste, die wir bis jetzt haben.

1. Die Lehre von Gott[24]. Der Grundgedanke, von welchem Philo ausgeht, ist der des Dualismus von Gott und Welt. Gott allein ist der gute und vollkommene, das Endliche als solches unvollkommen. Alle Bestimmtheiten, welche den endlichen Wesen eignen, sind daher von Gott zu negiren. Er ist ewig, unveränderlich, einfach, frei, selbstgenugsam[25]. Er ist nicht nur von den menschlichen Fehlern frei, sondern auch über alle menschlichen Tugenden erhaben, besser als das Gute und das Schöne[26]. Ja er ist (da jede Bestimmtheit eine Beschränkung wäre) geradezu eigenschaftslos, *ἄποιος*, ohne eine *ποιότης*[27], sein Wesen also undefinirbar. | Nur dass er ist, nicht was er ist, können wir sagen[28]. — Freilich findet sich nun neben diesen rein negativen

die Weisheit und Tugend bedingt den wahren Adel (*de nobilitate*, *Mangey* II, 437—444), dazu Wendland, Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion S. 51 ff., und über Philo's Beurtheilung der Proselyten: Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 273—291). Daher gilt auch die messianische Verheissung, d. h. die Verheissung irdischer Glückseligkeit, an welcher Philo ebenfalls festhält (s. § 29), nicht dem Volke Israel nach dem Fleische, sondern Allen, die sich bekehren vom Götzendienst zu dem allein wahren Gott (s. bes. *de execrationibus* § 8, *Mang.* II, 435). Man sieht, dass hier der jüdische Particularismus überall in der Auflösung begriffen ist. Das Judenthum ist vielmehr gerade deshalb die beste Religion, weil es kosmopolitisch ist.

24) Vgl. Gfrörer I, 113 ff. Dähne I, 114 ff. Zeller III, 2, S. 353—360. Siegfried, Philo S. 199 ff. Drummond II, 1—64.

25) Ewig, *ἀΐδιος*: *De mundi opificio* I, 3 *Mang.* (*Richter* 1. Bdchen), *De caritate* II, 386 *Mang.* (*Richter* 5. Bdchen), und sonst. — Unveränderlich, *ἄτρεπτος*: *De Cherubim* I, 142 (*Mang.* (*Richter* 1. Bdchen), *Legum allegoriae* I, 53 *Mang.* (*Richter* 1. Bdchen), und die ganze Schrift *Quod Deus sit immutabilis* I, 272 *sqq.* *Mang.* (*Richter* 2. Bdchen). — Einfach, *ἁπλοῦς*: *Legum allegor.* I, 66 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen). — Frei: *De somniis* I, 692 *Mang* (*R.* 3. Bdchen). — Selbstgenugsam, *χρῄζων οὐδενὸς τὸ παράπαν, ἑαυτῷ ἱκανός, αὐταρκέστατος ἑαυτῷ*: *Legum allegor.* I, 66 *Mang.* (*Richter* 1. Bdchen), *De mutatione nominum* I, 582 *Mang.* (*R.* 3. Bdchen), *De fortitudine* II, 377 *Mang.* (*R.* 5. Bdchen).

26) *De mundi opificio* I, 2 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen): *ὁ τῶν ὅλων νοῦς — εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.*

27) *Legum allegoriae* I, 50 *M.* (*R.* 1. Bdchen): *ἄποιος — ὁ θεός.* — *Ibid.* I, 53: *ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι ἢ μὴ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἢ μὴ ἄτρεπτον, ἑαυτὸν ἀδικεῖ οὐ θεόν.* — *Quod Deus sit immutabilis* I, 281 *M.* (*R.* 2. Bdchen): man müsse Gott aus aller Bestimmtheit (Qualität) herausnehmen (*ἐκβιβάζειν — πάσης ποιότητος*).

28) *Vita Mosis* II, 92 *Mang.* (*R.* 4. Bdchen): *Ὁ δὲ· Τὸ μὲν πρῶτον λέγε,*

Bestimmungen, welche bis zur Behauptung der Qualitätslosigkeit fortschreiten, auch wieder eine Reihe positiver Aussagen über das Wesen Gottes, durch welche die Aussagen der ersteren Art geradezu wieder aufgehoben werden. Es ist aber dieser Widerspruch nicht zu verwundern. Denn auch die Behauptung der Qualitätslosigkeit hat doch nur den Zweck, jede Beschränkung, jede Unvollkommenheit von Gott fern zu halten. Und so macht es denn Philo keine Schwierigkeit, die andere Behauptung daneben zu stellen: dass alle Vollkommenheit in Gott vereinigt sei und von ihm herstamme. Er erfüllt und umfasst Alles[29]. Alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt einzig und allein von ihm her[30].

2. Die Mittelwesen[31]. Als der schlechthin Vollkommene kann Gott nicht in unmittelbare Berührung mit der Materie treten. Jede Berührung mit dieser würde ihn beflecken[32]. Ein Wirken Gottes auf die Welt und in der Welt ist daher nach Philo nur möglich durch Vermittelung von Zwischen-Ursachen, von vermittelnden Kräften, welche den Verkehr zwischen Gott und der Welt herstellen. Für die nähere Bestimmung dieser Mittelwesen boten sich dem Philo | vier Vorstellungen, welche er hierzu ver-

φησίν, αὐτοῖς· Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἵνα μαθόντες διαθορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι. — *Quod deus sit immutabilis* I, 282 *Mang.* (*R.* 2. Bändchen): *ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. Ὕπαρξις γάρ ἐσθ' ἣν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δέ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν.* — *De mutatione nominum* I, 580 Anf. *Mang.* (*R.* 3. Bdchen). — *De somniis* I, 655 *Mang.* (*R.* 3. Bdchen).

29) *Legum allegoriae* I, 52 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen): *τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.* — *Ibid.* I, 88 *Mang.*: *Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς, καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.* — *Ibid.* I, 97 *Mang.* — *De confusione linguarum* I, 425 *Mang* (*R.* 2 Bdchen). — *De migratione Abrahami* I, 466 *Mang.* (*R.* 2. Bdchen). — *De somniis* I, 630 *Mang.* (*R.* 3. Bdchen). — Gfrörer I, 123 ff. — Dähne I, 282 ff.

30) *Legum alleg.* I, 44 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen): *Παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς, καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν· καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστιν.*

31) Vgl. Gfrörer I, 143 ff. Dähne I, 161 ff. 202 ff. Zeller III, 2, S. 360—370. Keferstein's oben genannte Monographie. Siegfried, Philo S. 211 ff. Drummond II, 65—155.

32) *De victimas offerentibus* II, 261 *Mang.* (*R.* 4. Bdchen): *Ἐξ ἐκείνης γὰρ [τῆς ὕλης] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτὸς· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.*

wenden konnte, zwei dem philosophischen und zwei dem religiösen Gebiete angehörend, nämlich die platonische Lehre von den Ideen als den Urbildern aller Einzeldinge, die stoische Umbildung dieser Lehre, wonach die Ideen wirksame Ursachen sind, die jüdische Lehre von den Engeln und die griechische von den Dämonen. Alle diese Elemente, am meisten die stoische Lehre von den wirksamen Ideen, hat Philo benützt, um daraus seine eigenthümliche Lehre von den Mittelwesen zu construiren. Vor Erschaffung der sinnlichen Welt, so lehrt er, schuf Gott die geistigen Urbilder aller Dinge [33]). Diese Urbilder oder Ideen sind aber zugleich als wirkende Ursachen zu denken, als Kräfte, welche den ungeordneten Stoff in Ordnung bringen [34]). Mittelst dieser geistigen Kräfte ist Gott in der Welt wirksam. Sie sind seine Diener und Statthalter, die Gesandten und Vermittler zwischen Gott und den endlichen Dingen [35]), die *λόγοι* oder Theilkräfte der allgemeinen Vernunft [36]). Bei Moses heissen sie Engel, bei den Griechen Dämonen [37]). — Wenn sie hiernach als selbständige Hypostasen, ja als persönliche Wesen gedacht zu sein scheinen, so verbieten doch wieder andere Aussagen, sie bestimmt für solche zu nehmen. Es wird ausdrücklich gesagt, dass sie nur im göttlichen

33) *De mundi opificio* I, 4 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen.): *Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.* — Vgl. überhaupt die Schrift *De mundi opificio.*

34) *De victimas offerentibus* II, 261 *Mang.* (*R.* 4. Bdchen): *ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.* — *De monarchia* II, 218 *sq. Mang.* (*R.* 4. Bdchen).

35) *De Abrahamo* II, 17 *sq. Mang.* (*R.* 4. Bdchen): *ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ.* — *De somniis* I, 642 *Mang.* (*R.* 3. Bdchen).

36) *Legum alleg.* I, 122 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen): *τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ.* — *De somniis* I, 631 *M.* (*R.* 3): *τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει.* — *Ibid.* I, 640: *ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι.* — Ueber die Identität der *λόγοι* mit den Ideen s. Heinze, Lehre vom Logos S. 220.

37) *De somniis* I, 638 *M.* (*R.* 3): *ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.* — *Ibid.* I, 642: *ταύτας* (nämlich die reinen Seelen) *δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν.* — *De gigantibus* I, 263 *M.* (*R.* 2): *Οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωϋσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.*

Denken vorhanden seien[38]). Sie werden als die unendlichen Kräfte des unendlichen Gottes bezeichnet[39]), also doch als ein unzertrennlicher Theil des göttlichen Wesens betrachtet. Aber man würde auch wieder irren, wenn man auf Grund solcher Aussagen die Hypostasirung der *λόγοι* oder *δυνάμεις* bestimmt in Abrede stellen wollte. Die Wahrheit ist eben, dass Philo sie sowohl als selbständige Hypostasen, wie als immanente Bestimmtheiten des göttlichen Wesens gedacht hat. Und es ist eine treffende Bemerkung Zeller's, dass dieser Widerspruch durch die Prämissen des philonischen Systems nothwendig gefordert ist. „Er verknüpft beide Bestimmungen, ohne ihren Widerspruch zu bemerken, ja er kann ihn gar nicht bemerken, weil sonst sofort die Vermittlersrolle der göttlichen Kräfte, die Doppelnatur derselben verloren ginge, vermöge deren sie einerseits mit Gott identisch sein müssen, damit dem Endlichen durch sie eine Theilnahme an der Gottheit möglich werde, andererseits von ihm verschieden, damit die Gottheit trotz dieser Theilnahme ausser aller Berührung mit der Welt bleibe“[40]).

Bei dieser schwankenden Anschauung über das Wesen der *δυνάμεις* muss nothwendig auch die Frage nach ihrer Entstehung in der Schwebe bleiben. Zwar äussert sich Philo nicht selten in emanatistischem Sinne. Aber zu einer bestimmten Formulirung der Emanationslehre kommt es bei ihm doch nicht[41]). — Die Zahl der *δυνάμεις* ist an sich eine unbegrenzte[42]). Doch giebt Philo zuweilen auch Zählungen, indem er die einzelnen Kräfte unter gewisse Gattungsbegriffe zusammenfasst[43]). Am häufigsten unterscheidet er

38) *De mundi opificio* I, 4 *M.* (*R.* 1): Wie die ideelle Stadt, deren Plan der Künstler entwirft, nur in dessen Seele vorhanden ist, *τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ᾽ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.* — *Ibid.* I, 5 *M.*: *Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.*

39) *De sacrificiis Abelis et Caini* I, 173 *M.* (*R.* 1): *ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ.*

40) Philosophie der Griechen III, 2, S. 365.

41) Vgl. Zeller S. 366—369. — Emanatistisch z. B. *De profugis* I, 575 *M.* (*R.* 3): Gott ist *ἡ πρεσβυτάτη πηγή. Καὶ μήποτ᾽ εἰκότως. Τὸν γὰρ σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε.* — Ebenso *De somniis* I, 688 *M.* (*R.* 3).

42) *De sacrificiis Abelis et Caini* I, 173 *M.* (*R.* 1): *ἀπερίγραφοι αἱ δυνάμεις.* — *De confusione linguarum* I, 431 *M.* (*R.* 2): *Εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὑτὸν ἔχει δυνάμεις.*

43) *De profugis* I, 560 *M.* (*R.* 3) zählt er im Ganzen sechs, nämlich ausser dem *θεῖος λόγος* noch folgende fünf: *ἡ ποιητική, ἡ βασιλική, ἡ ἵλεως, ἡ νομοθετική,* (die letzte fehlt).

zwei | oberste Kräfte: die Güte und die Macht[44]), die hinwiederum vereinigt und vermittelt sind durch den göttlichen Logos. Dieser ist, sofern er überhaupt unter die Kräfte gerechnet wird, die oberste von allen, die Wurzel, aus welcher die übrigen stammen, der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und der Welt, in welchem sich alle Wirkungen Gottes zusammenfassen[45]).

3. Der Logos[46]). „Unter dem Logos versteht Philo die Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt; er bezeichnet ihn als die Idee, welche alle andern Ideen, die Kraft, welche alle andern Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte" [47]). Er ist weder ungeschaffen noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge[48]). Er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes[49]), der Engel oder Erzengel, welcher uns die Offenbarungen Gottes überbringt[50]), das Werkzeug, durch welches Gott die Welt geschaffen hat[51]). Er wird daher

44) Ἀγαθότης und ἀρχή (*De Cherubim* I, 144 *M.*, *R.* 1. *De sacrificiis Abelis et Caini* I, 173 *M.*, *R.* 1), εὐεργεσία und ἡγεμονία, oder ἡ χαριστική und ἡ βασιλική (beides *De somniis* I, 645 *M.*, *R.* 3), ἡ εὐεργέτις und ἡ κολαστήριος (*De victimas offerentibus* II, 258 *M.*, *R.* 4), auch ἡ ποιητική und ἡ βασιλική (weil nämlich Gott vermöge seiner Güte die Welt geschaffen hat, so *De Abrahamo* II, 19 *M.*, *R.* 4. *Vita Mosis* II, 150 *M.*, *R.* 4).

45) *De profugis* I, 560 *M.* (*R.* 3). *Quaest. in Exod.* II, 68, *p.* 514 *sq.* (*R.* 7). — Gegen Zeller, welcher einige Stellen dahin verstehen will, dass der Logos nicht als Wurzel, sondern als Product oder Resultat der beiden obersten Kräfte gedacht sei (S. 370), s. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 248 ff.

46) Vgl. Gfrörer I, 168—326. Dähne I, 202 ff. Zeller III, 2, S. 370—386. Siegfried, Philo S. 219 ff. Drummond II, 156—273. Hatch, Griechentum und Christentum (1892) S. 129 f. 132 ff. und die obengenannten Monographien von Niedner, Heinze, Soulier, Reville, Tijm, Aall, unter welchen bes. die von Heinze hervorzuheben ist.

47) Zeller III, 2, S. 371.

48) *Quis rerum divinarum heres* I, 501 *sq.* *M.* (*R.* 3): οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων.

49) *Quis rer. div. her. l. c.*: πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.

50) *Leg. allegor.* I, 122 *M.* (*R.* 1): τὸν ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος. — *De confusione linguarum* I, 427 *M.* (*R.* 2): τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα. — *De somniis* I, 656 *M.* (*R.* 3). — *Quis rer. div. her.* I, 501 *fin.* (*R.* 3). — *Quaest. in Exod.* II, 13, *p.* 476 (*R.* 7).

51) *Leg. allegor.* I, 106 *M. fin.* (*R.* 1): Σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. — *De Cherubim* I, 162 *M.* (*R.* 1): Εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ [τοῦ κόσμου] τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ,

auch | mit dem Schöpferworte Gottes identificirt[52]. Aber nicht nur für die Beziehungen Gottes zur Welt ist er der Mittler, sondern auch umgekehrt für die Beziehungen der Welt zu Gott. Er ist der Hohepriester, welcher Fürsprache für sie einlegt bei Gott[53]. — Trotz dieser, wie es scheint, zweifellosen Hypostasirung des Logos gilt doch von ihm dasselbe, was oben von den göttlichen Kräften überhaupt gesagt worden ist. „Die Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich bei Philo mit solchen, die sie unmöglich machen, und das Eigenthümliche seiner Vorstellungsweise besteht gerade darin, dass er den Widerspruch beider nicht bemerkt, dass der Begriff des Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt. Diese Eigenthümlichkeit wird gleich sehr verkannt, wenn man den philonischen Logos schlechtweg für eine Person ausser Gott hält, und wenn man umgekehrt annimmt, dass er nur Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit, bezeichne. Nach Philo's Meinung ist er beides, ebendeshalb aber keines von beiden ausschliesslich; und dass es unmöglich sei, diese Bestimmungen zu einem Begriff zu verknüpfen, sieht er nicht“[54]. „Philo kann aber auch diese Bestimmungen gar nicht entbehren. Der Logos ist ja für ihn, wie alle göttlichen Kräfte, nur deshalb nothwendig, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, er soll zwischen beiden stehen, und ihre gegenseitige Beziehung vermitteln; wie könnte er dies, wenn er nicht von beiden verschieden, wenn er nur eine bestimmte göttliche Eigenschaft wäre? In diesem Fall hätten wir ja wieder die unmittelbare Wirkung Gottes auf die endlichen Dinge, welche Philo für unzulässig erklärt.

δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.

52) *Leg. alleg.* I, 47 *M.* (*R.* 1). *De sacrif. Abel. et Cain.* I, 165 *M.* (*R.* 1). Heinze, Die Lehre vom Logos S. 230.

53) *De gigantibus* I, 269 *M. fin.* (*R.* 2): *ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ ἐνσχολάζειν τοῖς ἁγίοις δόγμασι δυνάμενος.* — *De migratione Abrahami* I, 452 *M.* (*R.* 2): *τὸν ἀρχιερέα λόγον.* — *De profugis* I, 562 *M.* (*R.* 3): *λέγομεν γάρ, τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον.* — *Quis rer. div. her.* I, 501 *M. fin.* (*R.* 3): *Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον.* — *Vita Mosis* II, 155 *M.* (*R.* 4): *Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.*

54) Zeller III, 2, S. 378.

Andererseits muss der Logos nun freilich auch wieder mit den Gliedern des Gegensatzes, den er vermitteln soll, identisch, er muss ebenso eine Eigenschaft | Gottes, wie eine in der Welt wirkende Kraft sein. Beides widerspruchslos zu vereinigen, konnte Philo nicht gelingen" [55]).

Wie es scheint, war Philo der erste, der unter dem Namen des Logos ein solches Mittelwesen zwischen Gott und der Welt statuirt hat [56]). Die Anknüpfungspunkte für seine Lehre liegen ebensowohl in der jüdischen Theologie, wie in der griechischen Philosophie. In der ersteren ist es namentlich die Lehre von der Weisheit Gottes, an zweiter Stelle die vom Geiste und vom Worte Gottes, an welche Philo anknüpft. Aus der platonischen Philosophie hat er die Lehre von den Ideen und von der Weltseele für seine Zwecke verwerthet. Am nächsten steht seiner Lehre die stoische Lehre von der Gottheit als der in der Welt wirkenden Vernunft. „Man durfte nur dieser stoischen Logoslehre durch die Unterscheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheistisches, durch seine Unterscheidung von dem gebildeten Stoff ihr materialistisches Gepräge abstreifen, und der philonische Logos war fertig" [57]).

4. Weltschöpfung und Welterhaltung [58]). Trotz der Mittelwesen kann nun doch nicht alles Seiende auf Gott zurückgeführt werden. Denn das Böse, das Unvollkommene kann in keiner Weise, auch nicht indirect, seinen Grund in Gott haben [59]). Es stammt aus einem zweiten Principe, aus der Materie (ὕλη, oder stoisch οὐσία). Diese ist die eigenschafts- und gestaltlose, leblose, unbewegte und ungeordnete Masse, aus welcher Gott mittelst des Logos und der göttlichen Kräfte die Welt gebildet hat [60]). Nur von einer

55) Zeller III, 2, S. 380 f.

56) In der *Sapientia Salomonis* wird allerdings einmal (18, 15 f.) das göttliche Wort in ähnlicher Weise personificirt wie sonst die Weisheit. Aber es ist eben doch nur eine poetische Personification, nicht eine wirkliche Hypostasirung. Für die Vorstellung einer mittlerischen Hypostase verwendet der Verfasser, soweit er sie überhaupt hat, den Begriff der Weisheit Gottes. Vgl. auch Grimm zu der Stelle. — In den *Targumim* spielt das „Wort Gottes" (*Memra*) allerdings eine ähnliche Rolle wie bei Philo der Logos. Aber diese stehen höchst wahrscheinlich schon unter dem Einflusse Philo's.

57) Zeller III, 2, S. 385.

58) Vgl. Gfrörer I, 327 ff. Dähne I, 170 ff. 246 ff. Zeller III, 2, S. 386—393. Siegfried, Philo S. 230 ff. Drummond I, 267—313.

59) Vgl. Zeller III, 2, S. 386 Anm. 1.

60) *De mundi opificio* I, 5 *M.* (*R.* 1): Die Materie ist ἐξ ἑαυτῆς ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροποιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή. — *Quis rerum*

Weltbildung, nicht von einer Schöpfung im eigentlichen | Sinne kann nämlich bei Philo die Rede sein, da die Materie ihren Ursprung nicht in Gott hat, sondern als zweites Princip neben ihn gestellt ist. — Wie die Weltbildung, so ist auch die Welterhaltung durch den Logos und die göttlichen Kräfte vermittelt. Ja diese letztere ist im Grunde nichts anderes, als eine Fortsetzung der ersteren; und was wir die Naturgesetze nennen, ist nur die Gesammtheit der regelmässigen göttlichen Wirkungen[61]).

5. Anthropologie[62]). In der Anthropologie, in welcher Philo vorwiegend der platonischen Lehre folgt, tritt die dualistische Grundlage des Systems am schärfsten zu Tage. Philo geht hier von der Voraussetzung aus, dass der gesammte Luftraum von Seelen erfüllt ist. Von diesen sind die höher wohnenden die Engel oder Dämonen, welche den Verkehr Gottes mit der Welt vermitteln[63]). Diejenigen dagegen, welche der Erde näher stehen, werden von der Sinnlichkeit angezogen und steigen herab in sterbliche Leiber[64]). Die Seele des Menschen ist demnach nichts anderes, als eine jener göttlichen Kräfte, jener Ausflüsse der Gottheit, welche in ihrem ursprünglichen Zustande Engel oder Dämonen genannt werden. Nur die ernährende und empfindende Seele entsteht durch die Zeugung und zwar aus den luftartigen Bestandtheilen des Samens: die Vernunft dagegen kommt von aussen her in den Menschen[65]). Das menschliche

divinarum heres I, 492 *M. fin.* (*R.* 3): *τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν.* — *De profugis* I, 547 *M.* (*R.* 3): *τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν.* — *Ibid.*: *ἡ ἄποιος ὕλη.* — *De victimas offerentibus* II, 261 *M.* (*R.* 4): *ἄμορφος ὕλη.* — *Ibid.*: *ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης.* — *De creatione principum* II, 367 *M.* (*R.* 5): *Μηνύει δ' ἡ τοῦ κόσμου γένεσίς τε καὶ διοίκησις. Τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, τάξιν ἐξ ἀταξίας, καὶ ἐξ ἀποίων ποιότητας, καὶ ἐξ ἀνομοίων ὁμοιότητας, καὶ ἐξ ἑτεροτήτων ταὐτότητας, καὶ ἐξ ἀκοινωνήτων καὶ ἀναρμόστων κοινωνίας καὶ ἁρμονίας, καὶ ἐκ μὲν ἀνισότητος ἰσότητα, ἐκ δὲ σκότους φῶς ἐργασάμενος. Ἀεὶ γάρ ἐστιν ἐπιμελὲς αὐτῷ καὶ ταῖς εὐεργέτισιν αὐτοῦ δυνάμεσι τὸ πλημμελὲς τῆς χείρονος οὐσίας μεταποιεῖν καὶ μεθαρμόζεσθαι πρὸς τὴν ἀμείνω.*

61) Vgl. Zeller III, 2, S. 389 f.

62) Vgl. Gfrörer I, 373—415. Dähne I, 288—340. Zeller III, 2, S. 393—402. Siegfried, Philo S. 235 ff. Drummond, I, 314—359.

63) *De somniis* I, 642 *M.* (*R.* 3).

64) *De gigantibus* I, 263 *sq. M.* (*R.* 2).

65) *De mundi opificio* I, 15 *M.* (*R.* 1): *Ἡ δ' [ἡ κίνησις] οἷα τεχνίτης, ἢ κυριώτερον εἰπεῖν, ἀνεπίληπτος τέχνη, ζωοπλαστεῖ τὴν μὲν ὑγρὰν οὐσίαν εἰς τὰ τοῦ σώματος μέλη καὶ μέρη διανέμουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις, τήν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αἰσθητικήν. Τὴν γὰρ τοῦ λογισμοῦ ταν ῦν ὑπερθετέον, διὰ τοὺς φάσκοντας θύραθεν αὐτὸν ἐπεισιέναι, θεῖον καὶ ἀΐδιον ὄντα.*

πνεῦμα ist also ein Ausfluss der Gottheit: Gott hat dem Menschen seinen Geist eingehaucht[66]. — Der Leib, als die thierische Seite des Menschen, ist die Quelle aller Uebel, der Kerker, in welchen der Geist gebannt ist[67], der Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt[68], der Sarg oder das Grab, aus welchem sie erst wieder zu wahrem Leben erwachen wird[69]. Da die Sinnlichkeit als solche schlecht ist, so ist die Sünde dem Menschen angeboren[70]. Niemand vermag sich frei von ihr zu erhalten, und wenn er auch nur einen Tage lebte[71].

6. Ethik[72]. Nach diesen anthropologischen Voraussetzungen ist selbstverständlich das oberste Princip der Ethik: möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit, Ausrottung von Lust und Affecten. Unter allen philosophischen Systemen musste daher in der Ethik das stoische dem Philo am meisten zusagen. An dieses schliesst er sich vorwiegend an, nicht nur in dem Grundgedanken der Ertödtung der Sinnlichkeit, sondern auch in einzelnen Bestimmungen; wie in der Lehre von den vier Cardinaltugenden[73] und von den vier Affecten[74]. Wie die Stoiker lehrt er, dass es nur

66) *Quod deterius potiori insidiatur* I, 206 *sq. M.* (*R.* 1). — *De mundi opificio* I, 32 *M.* (*R.* 1). — *De specialibus legibus* II, 356 *M.* (*R.* 5). — *Quis rerum divinarum heres* I, 480 *sq.* 498 *sq. M.* (*R.* 3).

67) *Δεσμωτήριον*, *De ebrietate* I, 372 *fin. M.* (*R.* 2). *Leg. allegor.* I, 95 *sub fin. M.* (*R.* 1). *De migratione Abrahami* I, 437 *sub fin. M.* (*R.* 2).

68) *Νεκρὸν σῶμα*, *Leg. allegor.* I, 100 *sq. M.* (*R.* 1). *De gigantibus* I, 264 *med. M.* (*R.* 2). — *Τὸν ψυχῆς ἔγγιστα οἶκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα*, *De agricultura Noe* I, 304 *M.* (*R.* 2).

69) *Λάρναξ ἢ σορός*, *De migratione Abrahami* I, 438 *sub fin. M.* (*R.* 2). — *σῆμα*, *Leg. allegor.* I, 65 *sub fin. M.* (*R.* 1).

70) *Vita Mosis* II, 157 *M.* (*R.* 4): *παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνον ἐστίν.*

71) *De mutatione nominum* I, 585 *M.* (*R.* 3): *Τίς γὰρ, ὥς ὁ Ἰώβ φησι, καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, καὶ ἂν μία ἡμέρα ἐστὶν ἡ ζωή* (*Job.* 14, 4 f.).

72) Vgl. Gfrörer I, 415 ff. Dähne I, 341—423. Zeller III, 2, S. 402—416. Frankel, in der oben angeführten Abhandlung. Kähler, Das Gewissen I, 1 (1878) S. 171 ff. Siegfried, Philo S. 249—272. Wolff, Philosophische Monatshefte XV, 1879, S. 333—350. Ziegler, Gesch. der christlichen Ethik (1886) S. 44—55. Drummond II, 274—324. Wendland in: Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion von Wendland und Kern (1895) S. 1—75. Tiktin, Die Lehre von den Tugenden und Pflichten bei Philo von Alexandrien, Bern, Diss. 1895 [im Buchhandel 1898].

73) *Φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη*, *Leg. alleg.* I, 56 *M.* (*R.* 1), und oft.

74) *Leg. allegor.* I, 114 *sub fin. M.* (*R.* 1).

ein Gut giebt, die Sittlichkeit[75]), wie diese fordert er Freiheit von allen Affecten[76]) und möglichste Einfachheit des Lebens[77]); wie diese ist auch er Kosmopolit[78]). Aber bei aller Verwandtschaft ist Philo's Ethik doch auch wieder wesentlich verschieden von der stoischen. Die Stoiker verweisen den Menschen auf seine eigene Kraft; nach Philo hat der Mensch als sinnliches Wesen nicht die Fähigkeit, sich von der Sinnlichkeit frei zu machen: er bedarf dazu des Beistandes Gottes. Gott ist es, der in der Seele des Menschen die Tugenden pflanzt und befördert. Nur wer ihm die Ehre giebt und seinem Wirken sich überlässt, kann zur Vollkommenheit gelangen[79]). Die wahre Sittlichkeit ist, wie Plato lehrt, Nachahmung der Gottheit[80]). In dieser religiösen Begründung der Ethik unterscheidet sich Philo sehr bestimmt von den Stoikern. — Die politische Thätigkeit, überhaupt die praktische Sittlichkeit, hat nur insofern einen Werth, als sie ein nothwendiges Medium zur Bekämpfung des Schlechten ist[81]). Aber auch das Wissen hat diesem einen Ziele zu dienen; und der wichtigste Theil der Philosophie ist darum die Ethik[82]). — Jedoch auch die durch solche Selbsterkenntniss ver-

75) *Μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν*, *De posteritate Caini* I, 251 *init. M.* (*R.* 2).

76) *Leg. allegor.* I, 100 *M.* (*R.* 1): *Ὁ δὲ ὄφις, ἡ ἡδονή, ἐξ ἑαυτῆς ἐστι μοχθηρά. Διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὑρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δ' αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει.* — *Ibid.* I, 113 *init.*: *Μωϋσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν.*

77) *De somniis* I, 639. 665 *M.* (*R.* 3). — *Leg. allegor.* I, 115 *M.* (*R.* 1). — *Quod deterius potiori insidiatur* I, 198 *init. M.* (*R.* 1).

78) S. Zeller III, 2, S. 404.

79) *Leg. allegor.* I, 53 *init. M.* (*R.* 1): *πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετάς.* — *Ibid.* I, 60: *Ὅταν ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν ἀνενέγκῃ θεῷ, ὥσπερ ὁ γέλως Ἰσαάκ, τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται. Ἕως δὲ ἑαυτὸν ὑποτίθεται ὡς αἴτιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ. Καὶ αὐτὸ γὰρ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον, ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον.* — *Ibid.* I, 131: *αὐτὸς γὰρ [ὁ κύριος] πατήρ ἐστι τῆς τελείας φύσεως, σπείρων ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ γεννῶν τὸ εὐδαιμονεῖν.*

80) *De mundi opificio* I, 35 *init. M.* (*R.* 1). — *De decalogo* II, 193 *init. M.* (*R.* 4). — *De caritate* II, 404 *init. M.* (*R.* 5). — *De migratione Abrahami* I, 456 *med.* 463 *M.* (*R.* 2).

81) S. Zeller III, 2, S. 406 f.

82) *De mutatione nominum* I, 589 *M.* (*R.* 3): *Καθάπερ δένδρων οὐδὲν ὄφελος, εἰ μὴ καρπῶν οἰστικὰ γένοιτο, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον οὐδὲν φυσιολογίας, εἰ μὴ μέλλοι κτῆσιν ἀρετῆς ἐνεγκεῖν κ. τ. λ.* — *De agricultura Noe* I, 302 *M.* (*R.* 2). — An beiden Stellen vergleicht Philo die Physik mit den Pflanzen und Bäumen, die Logik mit den Zäunen und Umhegungen, die Ethik mit

mittelte Reinheit des Lebens ist noch nicht das letzte und höchste Ziel der menschlichen Entwickelung. Wie vielmehr der Ursprung des Menschen ein transcendenter ist, so ist auch das Ziel seiner Entwickelung ein transcendentes. Wie er durch einen Abfall von Gott in dieses sinnliche Leben verstrickt worden ist, so soll er aus demselben sich auch wieder emporringen zur unmittelbaren Anschauung Gottes. Dieses Ziel ist schon in diesem irdischen Leben erreichbar. Der wahrhaft Weise und Tugendhafte wird nämlich über sich selbst hinaus- und aus sich selbst herausgehoben; und in solcher Ekstase schaut und erkennt er die Gottheit selbst. Sein eigenes Bewusstsein geht unter und verschwindet in dem göttlichen Lichte; und der Geist Gottes wohnt in ihm und bewegt ihn, wie die Saiten eines musikalischen Instrumentes[83]). Wer auf diesem Wege zur Anschauung des Göttlichen gelangt ist, der hat die höchste Stufe irdischer Glückseligkeit erreicht. Darüber hinaus liegt nur noch die völlige Befreiung von diesem Leibe, die Rückkehr der Seele in ihren ursprünglichen leiblosen Zustand, welche denen zu Theil wird, die von Anhänglichkeit an diesen sinnlichen Leib sich frei erhalten haben[84]).

Philo's Einwirkung auf die beiden Kreise, welche er zunächst im Auge hatte, das Judenthum und das Heidenthum, ist dadurch beeinträchtigt worden, dass von seiner Zeit an der jüdische Hellenismus überhaupt allmählich an Bedeutung verloren hat. Einerseits erstarkte auch in der Diaspora mehr und mehr die pharisäische

den Früchten. An den Essenern lobt er es, dass sie sich ausschliesslich mit der Ethik beschäftigen (*Quod omnis probus liber* II, 458 M.).

83) *Quis rerum divinarum heres* I, 482 *M.* (*R.* 3) redet Philo die Seele also an: *σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν. Ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκ ἔτι οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ᾽ ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης καὶ ἐκμεμηνυίας, κ. τ. λ.* — *Quis rerum divinarum heres* I, 508 *sqq. M.* (*R.* 3), bes. I, 511 (wo Philo sich ausführlich über die Ekstase verbreitet).

84) *De Abrahamo* II, 37 *M.* (*R.* 4): Die Weisheit lehrt, *τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης. Ἦλθε δὲ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ.* — *Leg. allegor.* I, 65 (*R.* 1): *Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι· φησὶ γάρ· „Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον“, ὡς νῦν μὲν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς, καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον, καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος.* — Für diejenigen, welche sich nicht von der Sinnlichkeit losgerungen haben, muss Philo nach Eintritt des natürlichen Todes den Uebergang in einen andern Leib, also eine Seelenwanderung annehmen. S. Zeller III, 2, 397.

Richtung, andererseits wurde das hellenistische Judenthum hinsichtlich seiner Einwirkung auf die heidnischen Kreise zurückgedrängt, ja geradezu abgelöst durch das emporblühende Christenthum. So musste die jüdisch-hellenistische Philosophie auf beiden Gebieten allmählich den stärkeren Rivalen das Feld räumen. Trotzdem war ihr Einfluss immer noch erheblich. Die jüdischen Rabbinen und die heidnischen Neuplatoniker sind von ihr mehr oder weniger berührt. Den mächtigsten und nachhaltigsten Einfluss aber hat sie nach einer Richtung hin ausgeübt, die noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises Philo's lag: auf die Entwickelung des christlichen Dogma's. Schon das Neue Testament zeigt unverkennbare Spuren philonischer Weisheit; und fast alle griechischen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, die Apologeten so gut wie die Alexandriner, die Gnostiker so gut wie ihre Gegner, und auch noch die grossen griechischen Theologen der späteren Jahrhunderte haben bald mehr bald weniger, sei es direct oder indirect, bewusst oder unbewusst, aus Philo geschöpft. Aber diese Spuren weiter zu verfolgen liegt ausserhalb des Bereiches unserer Aufgabe[85]).

85) Vgl. überh. über den geschichtlichen Einfluss Philo's: Siegfried, Philo S. 273—399.

Druck von August Pries in Leipzig.

Renate Kieseritzky
BUCHBINDEMEISTERIN
8911 Schöffelding

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schürer, Emil,

Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi

Bd.: 3

1898

B.hist. 231 ku-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11860222-3